بيير دوكاسّيه

الفلسفات الكبرى

ترجمة

جورج يونس

بيير دوكاسيه

الفلسفات الكبرى

ترجمة

جورج يونس

مجاز في الفلسفة

اشراف

كمال يوسف الحاج

استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

منشورات عويدات

بيروت - باريس

جميع حقوق الطبعة العربية في العالم محفوظة لدار
منشورات عويدات
بيروت ـ باريس
بموجب اتفاق خاص مع المطبوعات الجامعية الفرنسية
Presses Universitaires de France

الطبعة الثالثة ١٩٨٣

المقدمة

مهما بدت الفلسفات الكبرى بعيدة عنا فهي ، دائماً ، قريبة من طبيعتنا البشرية، تستجيب لميل جارف فينا: اننا نشعر، منذ الطفولة، بالحاجة الى تفسير الكون؛ وما تاريخ كل فلسفة ، ما نشأتها وتجددها سوى رسم صورة للعالم نرى فيها كيف تأتلف الاشياء فينا ، وفيما يحيط بنا .

أما الانسان فانه لا يُعرض ابداً عن تشوقه للمعرفة. فعقله ، بالرغم من كونه مكبلاً بمقتضيات العمل ، ومستغرقاً يومياً في الحياة المادية ، لا يكف عن متابعة القيام باستقصاء شخصي لمعضلتي العالم والمصير، استقصاء صامت يفرض نتائجه ، دون غيرها ، في هنيهات الهدوء او التجرد ، كيقينات ، كحقائق باطنية هي ثمرة تأمل عميق . وهكذا يظهر عمل الغريزة الفلسفية الخفي ، عامل كل تقدم عقلي .

وهذا النوع من الفضول السامي ، الذي يرتبط غالباً

بالشعور الديني ، هو القدرة المميزة لجنسنا البشري . فهو ينطوي على سر كل حياة روحية ، وفيـــه تكمن العبقرية العميقة لكل مخلوق بشري ؛ واول وآخر مطمع لهـــذا المخلوق ، مهما بلغ تواضع هذا المطمع .

وما الفيلسوف سوى ذلك الرجل الذي اتضحت امام عينيه هذه الحاجة الاولية التي نشعر بهـــا جميعنا شعوراً غامضاً . وما وثبة فكره الا استجابة لرغبتنا هذه اذ ا[illegible] [illegible] جديدة تجلو مصيرنا . وما الفلسفة سوى محاولة تتجدد ابداً، محاولة رجل يسعى الى ان يكشف عن حقيقته في هذا الكون .

لقد كان العلم ، في مختلف مراحـله ، والاختبار ، في مختلف اشكاله ــ من الحِرَف حتى الدين ــ نقطة انطلاق هذه المباشرة . فهما يعرضان صورة عالم يتطلب التفسير : عالم مادي وعالم روحي . ويأتي الفيلسوف بفضوله، وحبه لليقين العقلي ، وميله الى الكمال الخلقي ، فيتضح فيـــه وحده ، وبه وحده ، ما اعجز عصراً باكمله، وربما مدنية باجمعها ، الا وهو الحاجة الى ان نرى بوضوح ما يجول في أعماقنا وبين ظهرانينا .

وهكذا تطرح علينـــا مجموعة اسئلة ازلية : من انا ؟ كيف استطيع ان اميِّز نفسي عما يحيط بي؟ ماذا اعرف ؟

ما علاقتي بمجموع الاشياء، وما علاقة الاشياء فيما بينها ؟ اي عقل سليم ينسق هذه العلاقات ؟ ما هي واجباتي وما هو مصيري ؟

وليس جواب كل فيلسوف مجرد رد فعل منطقي بحث لنظريات سابقيه ، انه يبرز دائماً مناخاً شخصياً . فالفيلسوف يوجز عصره ، لكن فكرته لا تنحصر في هذا العصر . انها استباق للمستقبل اكثر منها تأويلا للحاضر . لقد اصبحت تؤلف جزءاً من المستقبل لانها تسهم مباشرة في بنائه .

وتفترض كل فلسفة ، في الواقع ، فتحاً للمجهول ، وسيطرة على القدر . وبهذا النوع من التفكير يتخطى الانسان ، بلا شك، حدود يقينه المباشرة. اذ ان ما يجعل لتأملاتنا العقلية عظمتها وخطورتها هو انها تفرض على العقل ، مهما كان هزيلا في خطواته الاولى ، جهداً لا يتناسب مع المعلومات المتوافرة لديه .

وامام اتساع رقعة الاسئلة يظهر الاختبار الانساني ، مهما قدرنا تنوعه، ويظهر العلم ايضاً ناقصين نقصاً هائلا. ولا تُردم الهوة القائمة بين ما اكتشف وبين ماهو في طريق الاكتشاف الا بواسطة مجهود خارق تقوم به المخيلة النظرية ، وبواسطة خلق افكار جديدة توجه كل تقدمات

المعرفة والعمل .

ان منظر اولئـــك المفكرين الأول المعتمدين على عبقريتهم فقط لاستجلاء مفاهيم واضحة عن الزمـــان والفضاء والعدد وطبيعة الاشياء ، لمؤثر حقاً بالنسبة الينا نحن المحدثين الحاصلين على بعض الحقائق الاختباريـــة . فالانسان لايبدو عظيماً البتة بقدر ما يبدو في هذاالتفاوت القائم بين سعة رغبته في المعرفة وضآلة يقينياته الاولى. ان تناقضاً كهذا باق ابداً ، فما نعرفه سيبقى دائماً تافهاً امام مجرد تشوقنـــا للمعرفة . لكن الفلسفة الحقيقية ترفع من قدرنا في هذا التفاوت بالذات : انها تستحث جميع قوانا الباطنة .

وما حب الفلسفة سوى اتباع هذا النوع من التخطي والقبول بما في اية محاولة مماثلة من جرأة وفضل . ومـــا التعرف الى الفلاسفـــة وادراك مزاياهم وحيرتهم سوى تمرس بفضائلهم وتسام بفضل الاقتداء بهم .

اننا بالنسبة الى هؤلاء الرجال والى مـــا تبيّنوه اشبه بالطفل الذي تحاول مخيلته المتوترة تصور عالم الرجل البالغ .

وان نحن عدنا الى اتباع طريق الحقائق الاولى فلكي نجد ، بلا شك، معارف أخرى ، ونكشف آفاقا اخرى؛

ولهذا سنخضع ايضاً ، في هذا المؤلف الجديد ، للمعلمين الراحلين .

فافكارهم نـــداءات سيتجاوب صداها دائماً بيننا . انها الاصل الوحيد لعلومنا وفضائلنا . ومصير هـــذه العلوم والفضائل وقف ، كله ، على هذه الجرأة الاولى ، على هذه الرغبـــة الجديدة في الادراك والاقدام ، التي تتجلى في الفن الرائع ، فن التساؤل الحر يمارسه الانسان وسط ما يحف به من اسرار .

الفَصْل الأول

الاصول

سر الاصول ومعناهـا ـ التفسيرات
الخرافية ـ الخيال المجرد في الهند ـ الفكر
الصيني والواقع الحسي

يجب الا ننتظر ، في فجر المعرفة ، ان نصادف افكاراً واضحة وخواطر مميزة محددة . فجميع الصور الاولية عن العالم غارقة في جو من التصوف او السحر : فالفكرة التي تحاول اول تفسير للكون تبدو وكأنها اقرب الى عالم الاحلام منها الى عالم الواقع .

ومع ذلك فان هـذه الميزة التي تبدو لنا غير واقعية تخفي فاعلية عميقة نافذة هي فاعليـة المخيلة الانسانية التي تحملنا على الاعتقاد بانها تتلمس ، خلال اجيـال من الاحـلام ، طريقا للخروج من الغامض الى الواضح . انهـا تُفرد بعض عناصر الغموض الاول ، ثم تجمعها كي

تحصل على صورة قد لا تكون اصفى ، ولكنها ، هـــذه المرة ، اكثر وعياً وخضوعا للارادة .

هكذا وُلدت[1] الخرافـــات التي كانت تسرد ، بصورة اسطورية ، جميع الحوادث والاختبـــارات التي اثرت في نفسية الاولين . لقد كانوا ، مثلا ، يستخدمون السلالة البشرية لوصف تعاقب الآلهة او العوالم ، حسب التقاليد الدينية . وكان البذار والحصاد كذلك يشرحان موت الانسان وانبعاثه في ربيع الحي .

هذه كانت المحاولات الاولى لكل علم وفلسفة . اما دور التفكير الشخصي فكان يمر غير منظور في غمرة هذا الجهد الجماعي . وهكذا اكتفى الفكر ، مـــدة طويلة ، بتأويل يشرح الخرافة التي كانت بمثابة واطار عميق، تتتابع فيه حياة الفكر كلها . ورغم هذا فقد اخذت الخرافات تتباين فيما بينها رويداً رويدا : فتكاثرها المتنوّع في الشعب الواحد ، واختلافها الواضح فيما بين الشعوب التي كانت المهجرات والفتوحات تضعها وجهاً لوجـــه ، قد جعلت الاولين يشعرون بكل نواقص هـــذه الروايات . ولذا ارادوا ان ينسقوا المستوى الحقيقي للتقاليد الدينيـــة في قالب اكثر تماسكاً ، ووجدوا مثال هذا التنسيق ووحيه

(١) خلال آلاف السنين وحتى حوالي القرن السادس قبل المسيح .

في المهن والتقنيّات الاقرب الى اليقين، اي في مهن المادة وتقنياتها . فولادة الفلسفة اذن وثيقة الصلة باصل علومنا.

وفي الوقت الذي تم فيه ، عند الشعوب الآرية ، هذا الانتقال من الفكرة الخرافيـة الى الفكرة العقلية البحث والى الفلسفة ، تمت اختبارات فاصلة مـا فتئت تسيطر حتى الآن على جميع عادات الغرب الفكريّة : وهـذا يتضح في التباين القـائم بين فلسفات الغرب وفلسفات الشرق الاقصى . ففلاسفة الغرب يعتمدون على الوعي والارادة وعلى اختبار الفاعلية الانسانيـة . بينما ينصرف مفكرو الهند دائماً ، على ما يبـدو ، الى ابراز حالاتنا النفسية اللاواعية ، وكل ما لا يدخل في نطاق العمل . اذ ان طبيعة الهنـد ومجتمعها يلاشيان الانسان ويحطمانه ويبتلعانه . فالقبلية وسلطة البراهمـة الاخلاقية والدينية تسيطران على الفرد سيطرة مرهقة . فلا يستطيع الهندي ، حتى بالموت ، ان يتخلص من هذا العالم المقفل ، لان على الانفس ان تعود اليه بالتناسخ : انه اعتقاد راسخ ويقين ديني هائل يسيطران على المجتمع والفلسفة الهندية . والامل الوحيد للخلاص من هذا العالم هو الانعتاق من الذات ، وذلك بالزهد ، وبالكفر بالعالم ، وبالانخطاف . وهـذا الانعتاق الذي ينشده الانسان بكليته ، والذي يحـاول

الزهد الوصول اليه ، اكتشفه الفيلسوف بطريقة عفوية .

وهنا تتضح عبقرية الهند النظرية : فوثبـة الفيلسوف ، وقد حُرم هـذه الصور الواضحة التي يقدمها العمـل للغربيين ، وحُرم تناقض الارادات الحر ، هي ، حسب تعابيرنا اللغوية ، وثبة عفوية تكاد تكون لاواعية . ومع ذلك فتأكيداتها الغريزية ارتقـاء حقيقي نحو المجهول : نهـا تتغلغل في اعماق الاشياء ، وتفصل بين الكائن ومظاهره ، وتنقب في اعماق هذا الكائن .

ان الثقة المسـ.'رة بالكاهن تؤكد ، باديء ذي بدء ، الفاعلية الفريدة التي يتمتع بها عمله الديني ؛ انها تركز على الكلمة السحرية او الطقسية للذبيحة قيمة الوجود بكاملها: ان مفهوم الالوهية القصوى يتدفق من هـذا التكاثف النفسي . والبرهمي يرقى الى الالوهية بعمـل غريزي تجريدي تتأكد فيه ارادة السيطرة .

غير ان الزهد يملك ، هو ايضاً ، هذه السلطة المخيفة . فهو ، في تعبيره عن رفضه، يبلغ اعماق الاشياء اي تأكيد العدم الالهي الذي يحرر الفرد .

هاتان هما الموجتان الشاسعتان للتجريد الفلسفي والديني اللتان حملتا النفس الهندية نحو معرفة الكائن .

اما الشعراء الفلاسفة مؤلفو الاوبانيشاد (حوالي سنة

٦٠٠ قبل المسيح) فانهم ينشدون، في تقليد البرهمية ، مبدأ الكون والجوهر الواحد الكلي ، وقد وجدوا الوحدة في اعماقنـــا . فالنفس بنظرهم ، كانت اولا النفس المحيي (L'âtman) ثم رأوا فيها بعدئذ اعمق ما في نفس كل واحد منا ، وجوهر كل شيء ، وذات المبدأ العام والالهي لكل كائن وللعالم. واذا سألنا البرهمي · «ما هو الالهي؟» اجاب « انه نفسك المحيي (âtman) الذي هو في كل شيء » .

ان هذه الثقة ، وهذا الانطلاق نحو الكائن ، نحـــو المطلق ، شعور بالتمام الالهي الذي يتغلغل في النخبة الدينية المسيطرة . وستجد هذه الثقة امامها، ومن ثم في اعماقها، بداهة لا تقل فضلا هي بداهة الزهد .

وسيغير مذهب الجينية [1] وخاصـــة مذهب البوذية مجرى الفلسفة .

---

(١) ابتدع هـــذا المذهب فاردامانا Vārdhamana (المولود حوالي سنة ٦٠٠ ق.م) وقد تابع عادات النيكرانتاس Nigranthas المعروفون باسم « دون رابطة » والذين هم ، بدورهم، اتباع لبارسفا Parçva (في القرن الثامن ق. م.) . ويؤكد مذهب الجينيـــة ان الخلاص يكون في الامتناع عن الاهواء ، وبشكل عام ، في الاعراض عن كل اهتمام بالمعطيات الحسـية .

ولد غوتاما سيد هارتا ، الذي سيصبح فيما بعد بوذا اي النوراني ، حوالي سنة ٥٦٠ ق . م . وكان ينتمي الى طبقة النبلاء الخاضعة للبراهمة . ولم تكن حياته ومذهبه وحلمه سوى تأمل في الألم العام . وأصل الألم ، بنظره ، هو الرغبة في الحياة . فعلينا ان نتخلص من الوجود بانكاره . كل شيء هو مجرد مظاهر ، وما قوة هذه المظاهر الا في «الرباط» الذي نضعه فيها . ويكون التحرر من العالم بان نرى جيداً لاحقيقته التامة . وتصبح الفلسفة بعد ذلك تأملا في البوذية اي معرفة لاحقيقة الاشياء معرفة تبلغ اوج العمق والدقة والتنوع ، ومن ثم معرفة السبيل ذاته الذي يبرهن على هذه اللاحقيقة . فعلى ثقة البراهمة اذن ، امام هذه الانكارات المدهشة ، ان تناضل كي توطد اركان وجودها . لكن هذا لا يعني ان تتناقض الحجج كما في الغرب ، بل ان ينسجم الكائن بكليته مع القيمة الالهية للاشياء . وهكذا تنفتح المذاهب على اضدادها دون ان تنحل . وستجد الفلسفة الهندية بعد الآن ، في ذاتها ، ما لا تستطيع ان تجده في حركة الانسان وفاعليته ومناقشاته : انها تحالل ذاتها وتتقدم ، وهي تعيش انقساماتها الخاصة وماضيها الخاص . وهكذا تنتهي الى بناء فلسفة اغنى واعمق من كل فلسفات الغرب ، كيف لا

ولديها شاكّوها وسوفسطائيوها ونقدتها وجدليوها وبناؤو مذاهبها .

وبفضل هـذا التطور توصلت النخبة البرهمية ، من جديد ، وبشكل نظري ، الى السيطرة على الميدان الذي اكتسحه تبشير بوذا بالمساواة. ولكثرة ما تناقش البراهمة في الهرطقة وعوا بعض العقائد البوذية ، وتمثلوا كل حـذاقة الفلاسفة البوذيين المنطقية ودقتهم . وما فلسفة اسفاغوزا Açvaghosa ، البرهمي المولد والنشأة ، والذي ما لبث ان اعتنق المذهب البوذي في القرن الاول للمسيح ، سوى مثال واضح على تأليف كهذا. ثم اتى المذهب البرهمي ، على اثر نقد ناكارجونا Nagarjuna الرائع (في القرن الثاني للمسيح) وعلى اثر مثالية اسانكا Asanga وفاسو بندو Vasubandhu البوذية (في القرن الرابع للمسيح)، بمبدأ تركيب سام وذلك بواسطة الفيدانتا (التي كان سانكارا Çankara شارحها الرئيسي) .

هذا هو تيار التفكير النظري الجارف الذي حمل مفكري الهند نحو الماورائيات ، بدلا من ان ينطلقوا بانفسهم الى ذلك . وتعبر عن هذه الوثبة مذاهب فلسفية ستة يرجع عهدها الى الاجيال القديمـة جداً ، وما زال ورثتهـا موجودين حتى ايامنا هذه .

ان خصب الفكر الهندي وعمقه وما فيه من وجوه شبه غريبة احيانا بفلسفات الغرب ، تدل على دعوة في نفس الانسان قوية وعفوية لدرجة ان باستطاعتها ان تدعي انها مستقلة تقريباً عن عجز الاداة العقلية وتقلباتها.

يبدو الفكر الهندي متجهاً ، بطبيعته ، ناحية البحث النظري المطلق الذي يفوق قدرة الانسان ، البحث في الوجود بمعناه الشامل . بينما نجد في الفكر الصيني عبقرية حقيقية لتكييف الانسان ، متجهة ناحية الاخلاق ، وناحية تذوق واقعي للاشياء . واذا كانت الصين قد عرفت تجريبية الحِرَف الضرورية لواقع الحياة، فالحكيم الصيني قد احتقر ، دون تردد ، جميع ايحاءاتها المادية كي يقوم ببناء فلسفته . فالعمل التقني الوحيد الاساسي ، في هذا الخضم البشري ، متعلق بالحياة الاجتماعية . فالتهذيب واكرام الاموات هما التعبير الحي عن هذه الرابطة الطبيعية العفوية القائمة بين التنظيم الاجتماعي ومعنى الماوراء . ان احترام التنوع بدء الفضيلة . وشعب الصين هو الشعب الوحيد الذي يمكن لكونفيشيوس Confucius، فيلسوف الادارة البشرية الوضعية الصالحة ، ان يُعتبر فيه كمؤسس دين .

ومع ذلك فالحكمة الصينية لا تنتهي الى دناءة منفعية؛

ان لها دائماً خلفية صوفية : فلاوتسو Lao - Tseu بطل الزهـد والسائح نحو المطلق لا يغيب ابـداً عن شعب كونفيشيوس . وقد عرف هـذا الشعب كيف يحوّل الخرافة الى حكمة اجتماعية وسياسية حقيقية ، والى سحر للطبيعة والاعداد . فالكل يتجه نحو تنوع الصفة ، فالين Yin واليانغ Yang رمزا التناقض والاشتراك بين الذكر والانثى، ينسقان كل شيء ازواجاً، ويؤلفان هما الزوجين الاعليين ، ويرمزان ، بتشابكهما في الصور الكهانية ، الى التاو Tao الذي هو بداهة النظام والكلية

وكما ان اللغة الصينية توضح فاعلية الرموز ، فان على كل تعبير ان يرسم ، اي ان يستحث الفكرة او يحققها ، لا ان يأتي على ذكرها فقط. وهكذا يمثل التاو Tao والين Yin واليانغ Yang حكمة الواقع الحسي ، الـتي ترتكز بكليتها على ملاءمة عميقـة بين النظام الانساني والنظام الطبيعي، وتحقق ، على طريقتها الخاصة، امل كل فلسفة.

وهكذا تكون الصين قد خلقت ، كما خلقت الهند ، اشكالا من الحكمة ، ومثلا اعلى للعقل . أما النهج العلمي العام فقد كان امر خلقه منوطاً بالاغريق ، فهم وحدهم استطاعوا ان يدركوا ، وارادوا ان يحققوا هذا التوازن الكامل الذي ما زال مورداً لنا حتى الآن ، هذا التوازن

بين عبقرية التجريد التي قدمت عنها الهند امثلة عديدة ، وبين دقة الواقعية الملموسة والتشوق الى معرفــة الواقع اللذين تمثلهما دائماً حكمة الشعب الصيني الاخلاقية .

الفصل الثاني

الفلسفة اليونانية

من الخرافة الى الفلسفة

تكون الشعب اليوناني–ابحاث الايونيين والفيثاغوريين الاولى ـ اكتشاف الايليين للوجود العقلي : برمنيدس وزينون–النفحة العلميــة عند امبيدوقليس وانكساغوراس والاطباء ـ مذهب لوسيبيوس وديموقريطس الذري ـ فن السوفسطائيين وولادة المذهب الانساني

رغم عذوبة المناخ وصفاء النور ووضوح أطُر اليونان الطبيعية فان الشعوب الاولى التي عاشت فوق ارضهـا لم تكن تمتاز كثيراً عن سكان بولينيزيا وافريقيا الغربيــة المتوحشين . بيد ان الاجناس البشرية التي تغلغلت، لحسن الحظ ، الواحد بعد الآخر ، في شبه جزيرة اليونان وفي ملحقاتها، كانت متنوعة مختلفة. واضطرت هذه الجماعات، ازاء الهجرة والاحتكاك على مختلف انواعهما، ان تقابل،

دون هوادة ، بين جميع معتقداتها . فخسرت الخرافات بذلك من ميدان سيطرتها . ثم نشأت نزاعات زراعية خطيرة بين اصحاب الاراضي والفلاحين كانت حافزاً لبحث فردي عن العدالة، بحث عن الوضوح العقلي وعن النظام كما عند هوميروس وخاصة عند هزيود (منتصف القرن التاسع قبل المسيح) . وهناك في المدن البحرية ، على شواطىء آسيا الصغرى ، كمدينة ملطية مثلا، سينفتح العقل على وقائع الطبيعة .

وقد ساعدت تلك الحياة السعيدة ، ولكن المليئة بالمفاجآت، رشاقة عقلية الايونيين وفضولها على الازدهار؛ أضف الى ذلك تلك الثروة المركزة على دعائم التجارة وذاك الاهتمام الذي كانوا يولونه لاعمال البحر . ولكن لم يلبث هؤلاء الايونيون ان تحرروا بسرعة من ترهات آسيا ، هذه الترهات التي استطاعوا ان يقابلوا فيما بينها كما يقابلون بين اخلاق وفنون المصريين والفينيقيين والكلدانيين .

والطابع المميز او بالاحرى ميزة عبقرية فلاسفة ملطية كانت في انهم طبّقوا هذا الفضول الشامل على ظاهرات العالم الخارجي : هذه الظاهرات التي هي اكثر اهمية بنظر شعب من البحارة والتي تؤثر في مخيلته اكثر من غيرها .

لقد كان هؤلاء شراحاً مبسّطين يستعملون في شروحهم اصطلاحات مصر وبلاد ما بين النهرين وفنون اليونان الآلية . ولكنهم ، بمعنى آخر، قلبوا طريقة الشرح رأساً على عقب لانهم طبقوا ، وللمرة الاولى ، صوراً مستقاة من الفنون او الملاحظة المباشرة ، طبقوها على تخيلهم للسماء وحوادثها .

اما طاليس ، من ملطية ، فيعتقد بان الماء — ويفهم بالماء ، على الارجح ، سعة البحر والحياة التي تتحدر منه — هو الشيء الذي منه تكوّن العالم . ثم استأنف اناكسيماندريس ، مفكر المدرسة الايونية الكبير ، حوالي منتصف القرن السادس ق . م . ، استأنف من جديد الخوض في مشكلة طبيعة الاشياء، وهو يعتقد بان الجوهر الاولي هو اللامتناهي — ونفهم اللامتناهي على انه اما ذاك الذي يميّز الخواء (Chaos) الاصلي الذي رسمته جميع مذاهب تكوين المخلوقات الاولى — واما ذاك الذي يجعل « اللامحدود » في الكبر مضاداً لحدود عالمنا .

وكان اناكسيماندريس يتصور الارض كساق عمود على احسن ما يكون من التوازن ؛ نسبة ارتفاعها الى عرضها كنسبة واحد الى ثلاثة ، نحتل منها نحن الشقة العليا . وهذه الارض تحفظ نفسها في توازن وبدون ادنى

دعامة وتبقى في مكانها لسبب بسيط هو انها على مسافة متساوية من كل شيء في وسط الفضاء الذي يحيط بها . والنجوم دوائر او اسطوانات مسطحة شبيهة بدواليب عجلة خالية من الاشعة (جمع شعاع وهو الخشبة التي تصل منتصف الدولاب باطرافه)، واما داخل هذه الاسطوانات فملوء بالنار المغلفة بلبد من الهواء المضغوط ، وهناك مجار او قنوات مركزة في متن الدولاب تخرج منها النار الداخلية ، وهكذا باستطاعتنا ان نشرح (بواسطة سد المجاري او دوران الدولاب) جميع الخسافات الضوء التي تتعرض لها النجوم بما في ذلك ادوار القمر[1] .

اما انكسيمانس ، خليفة اناكسيماندرس في مدرسة ملطية ، فهو اضعف من ان يسمو الى قوة سلفه النظرية . وفيما عدا ذلك فان كل اثر لفيزياء المدرسة الايونية قد توارى ، كما يبدو ، بسبب تهديم ملطية واخضاع ايونيا للاعاجم . اما العقلية العلمية والعقلية الفلسفية فانهما

(١) ويرافق هذه النظرية الآلية والعقلية عن العالم عند اناكسيماندرس تخطيط غريب للتطور الحياتي ابتداء بالحيوانات المتحدرة من البحر تحت تأثير الحرارة الشمسية ، ويضاف الى ذلك نظرة واضحة عن دورة الاشياء .

والجدير بالذكر ان هذه النظرة هي اول فكرة عن القانون الطبيعي .

ستتموان في مكان آخر : في ايطاليا الجنوبية وفي سيسيليا حيث بُنيت المستعمرات المزدهرة ، مستعمرات المملكة اليونانية العظمى. وما فيثاغور واكسانوفان، قطبا الفلسفة في مملكة اليونان العظمى ، سوى لاجئين ايونيين .

عاش فيثاغور ، الذي يُرجح ان يكون شخصيـة اسطورية ، ما بين سنة ٥٨٢ و٥٠٠ ق . م . ويقال انه ولد في ساموس ؛ ومذهبه ، كالمذهب الاورفي ، وككل ديانات الهند ، وكديانات اخرى صوفيـة ، ينحصر في السعي لتخليص الانسان من « عجلة الحياة » بواسطة بعض «التطهرات». بيد ان اعظم تطهر هو ، بنظر اتباعه ومعتنقي عقيدته ، العلم المجرد عن الغرض . والرجل الذي نذر نفسه لهـذا العلم هو الفيلسوف الذي تخلص بطريقة انجع من « عجلة الحيـاة » هذه . والى جانب هذا كان درس ميزات الاعداد ، درساً عميقاً، مرتبطاً اشد الارتباط بهذا التصوّف العميق .

والعدد ، بنظر الفيثاغوريين ، لا يتناسب في شيء مع نظرتنا الرمزية والنظرية. انه يُعتبر كعنصر عام يدخل في تركيب جميع الاشياء : انه يدل ، في كل مكان ، كما في مجموعـة الاجرام السماوية ، على الشكل المؤلف من نقط وعلى النظام الذي تتجمع بموجبه هذه النقط لكي تؤلف

هذا الشكل. وتدل هذه القيمة التي أعطيت للعدد وللعلاقات كوسائل لشرح العالم ، تدل على تقدم حاسم في تاريخ الفلسفة والعلم . بيد ان دستور الفيثاغوريين : « الاشياء هي اعداد » كان لا يزال ، لسوء الحظ ، غارقاً في بحر الاستعارة والتشبيه ولذا ستتناقض الصورة التي تحمل فكرة الرياضيين المجردة مع تقدم الرياضيات [1] .

وصراع كهذا قائم بين عادات مخيلتنا وبين مظهر الابتكارات العلمية الأخاذ نشب، حتى فيما بيننا ايضاً، عند كل منعطف من منعطفات المعرفة . وكان هذا سبباً في بلبلة الفيثاغوريين الذين وصفوا « بغير عقلي » كل ما لم

---

(١) وبالواقع فان هذا العدد الذي هو بمثابة نقطة مادية ذات امتداد والذي هو العنصر المؤلف لجميع الاجسام ، هو ايضاً الجزء المؤلف للصور الهندسية . فخطان هندسيان هما فيما بينهما كعددين كاملين : عدد النقاط الذي هو الخط الاول وعدد النقاط الذي هو الخط الثاني . غير ان هذا التصور بواسطة نسبة بسيطة هو مستحيل بين وتر الزاوية القائمة في مثلث متساوي الضلعين والضلع، وذلك بموجب العلاقة المشهورة او بالاحرى التي اكتشفها الفيثاغوريون . فالحساب الصحيح يدخل، في الحقيقة ، الجذر المربع للعدد اثنين الذي يقال بانه كمية غير عقلية لانه لا يمكن تفسيره بنسبة عددين كاملين . وهكذا تلاشي النظرية المساة بنظرية فيثاغور المبدأ ذاته الخاص بالقياس الفيثاغوري الذي يتناول جميع الاشياء بواسطة العدد .

يكن يخضع للعلاقات البسيطة بين الاعداد التي هي منبع الانسجام اي الحكمة . وبينما وجـد الفيثاغوريون ان القـانون الاسمى هو الانسجام : الانسجام بين نظريات متضادة تؤلف مذهباً من المتناقضات كالبرد والحر والنهار والليل مثلا ، وجـد هيراقليطس في جميع المتناقضات صورة تناقض واحـد : تناقض بين الاستمرار (او الوحدة) وبين التغـيّر (او الانشقاق) . وزبدة فكرة هيراقليطس هي ان الانسجام ليس مجرد نسبة عدديـة ولكنه ملاءمة القوى المتناقضة .

اما اكسانوفان ، الذي هـاجر من قولوفون الى ايطاليا ، فقد واصل النقد الذي وجهه فلاسفة ملطية الى الخرافات : وقـد رفض ، الى جانب ذلك ، وبصورة خاصة ، دين هوميروس وجابهه بنظرة حكيمة عن الله الواحد ، العقلي ، الثابت وبهذا انبأنا بمثـل اعلى جديد سيحمله الينا برمنيدس والايليون .

ويعتقد برمنيدس، الذي كان حوالي سنة٤٧٥ ق.م. مشترع مدينة ايليا ، مستعمرة ايطاليا اليونانية ، يعتقد بان عمل الفكر المحرر لا ينحصر في الاكتفـاء بالرموز التي تخدعه ، بل، بالعكس، في نقد هذه الرموز نقداً جذرياً. وبنظره ان الابحاث التي كانت تستهدف المبدأ الذي منه

تتألف الاشياء ، على طريقة الايونيين ، هي فاسدة من اصلها : وهذا مرده ، ليس لكون الباحثين قد لاحظوا بطريقة خاطئة ، بل لأنهم كانوا مضطرين لان يفكروا بطريقة خاطئة ، ومبدأهم ، يجب ان يكون في الحقيقة ، شيئاً مـا اولاً (اللامتناهي مثلا) وعليه من ثم ان يكون شيئاً آخراً (هواء ، ناراً او ماء مثلا) . غير ان تعاقب هذه التأكيدات مناف ، كما سيقول الرياضيون ، لتماسك تفكيرنا : فليس باستطاعة شيء ما ان يكون هذا الشيء او ذاك حسب متطلبات الشرح ، انه اما موجود او غير موجود ؛ ولذا فالفكرة اليونانية حَرِيـةٌ بالرفض لانها تنكث المبدأ الاول للبحث عن كل حقيقة الا وهو مبدأ الذاتية Principe d'identité .

واذا كان هتك ستر مبـدأ الذاتية يحمل في طياتـه التناقض فان السبيل الوحيد للوصول الى الحقيقة هو ان نُثبت الذاتية الخالصة بالبساطة والكمال الذين تحتويهما . والمخيلة النظرية عند برمنيدس لا تفصل الوجود الواحد الثابت الكامل عن الصورة الهندسية التي تلائمه . والحقيقة الوحيدة التي باستطاعتها ان تكون مادة للفكر اي باستطاعتها ان تكون موجودة حسب المعنى الحصري لكلمة وجود ، هي فلك محدود له وزنه في مختلف الجهات ، اذ يبدو ان

باستطاعته وحـده ان يسد حاجات جميع مستلزمات الوجود المنطقي الكامل : هـذه المستلزمات هي : ان يكون ، اي الفلك ، غير مخلوق ، ان يكون غير قابـل للدمار ، ان يكون ثابتاً غير متحرك وان يكون، اخيراً ، محدوداً . وبرمنيدس واعٍ تمام الوعي هذا التصدع وهذا الانسلاخ الذين يطلبهما من الانسان ، ولكنـه اذا اجبر الفرد على الاقلاع عن المعقول العام فليس ليرميه في احضان صوفية غامضة ولكن ليبني الخطوات الاولى للتحرر العقلي.

ومنذ البدء كان على هذا المذهب الايلي ان يدافع عن نفسه بضراوة ضد هجمات الفلاسفة والمعقول العام ، هذا المثل الاعلى الجديد ، مثل الكمال المنطقي . وهذا جلُّ ما قـام به زينون حوالي منتصف القرن الخامس ق . م . فحججه تهدف الى تدعيم نظرية برمنيدس: وجود الكائن الواحد ، الدائم ، الثابت ، مع البرهنـة على ان النظرية المضادة لا يمكن الدفاع عنها. بيد ان الفيثاغوريين، اتباع مذهب اللاديمومة او التجزئة ، دافعوا عن هذه النظرية المضادة. فزينون يبرهن على انه اذا ألفنا المقادير الهندسية من وحدات غير قابلة للتقسيم ، ومع ذلك ذات امتداد ، فان هذه المقادير ذاتها ، حسب النظرية المنتقاة ، تظهر في الوقت ذاته وفي الحالة ذاتها ، كبيرة وصغيرة ؛ صغيرة

حتى الانعدام وكبيرة حتى اللامتناهي ». ومهما صغرت المسافة التي يجب اجتيازها فان اجتيازها يفترض ان نستنفد اللامتناهي لاننا مضطرون انبلغ وان نقطع عدداً لا متناهياً من المحطات المتخللة .

هذه هي الحجج ضد الكثرة ، وهناك حجج شبيهة بها ضد الحركة كمثل السهم او مثل اشيل والسلحفاة وهي حجج اكثر شهرة لانها تتناول المعقول العام . وتهدف هذه الحجج ايضاً الى اظهار الحركة متقطعة كي تتضح استحالة ادراكها ادراكاً عقلياً ؛ ولولب حجج زينون التي لا تقهر يتوقف دائماً على تبيان استحالة قبول النتائج المتحدرة من النظرية المناقضة للنظرية التي يريد نشرها : وهذه الطريقة تسمى طريقة التوصل الى الحقيقة بواسطة التفكير المنطقي المستحيل المبني على مبدأ التناقض ؟

وهذا الفن في التفكير كان ضرورياً للايليين لا سيما وانهم رفضوا معطيات الاختبار الحسي فاصبحوا اذ ذاك لا يستطيعون ان يثقوا بسوى تلاحم الاستدلالات كي يصلوا الى نتائج فلسفية . وهكذا كان عليهم ان «يعقلوا» الآلية المنطقية ، آلية افكارنا النظرية ؛ فذهب

مخطط حججهم ابعد مما ذهبت حججهم ذاتها [1] .

ولقد طبع مثـــل برمنيدس وزينون الاعلى الفلسفة اليونانية بأكملها . ولكن بين هذا الاستلزام المنطقي المحض الذي هو نذر العقل والذي اليـــه نعود ابداً وبين جميع ايحاءات العـــلم والاختبار الانساني الملموسة والمبعثرة والمتناقضة ، ان بين هذه وذاك لهوة مرعبة حقاً . فلكي نرتب الافكار ولكي نستطيع ان ننظم عقلياً معلوماتنا يجب علينا ، قسراً او بالرضى ، ان نفتش عن واسطة او عن طريقة للانتقال بين العـــالم والعقل . وهذا ما سوف تسعى اليه الفلسفة بفضل جهود مليسوس وانبيدوقليس وانكساغوراس . امـــا مليسوس[1] فبتجديده لفكرة

---

(١) تعزى الى زينون ، بحق، قضية خلق المنطق الفلسفي والجدل. أي فن البرهنة الذي ينطلق من المبادىء التي يرضى بها المحاور بعينه . ويقال ، من جهة اخرى ، ان له فضلا على بلوغ الطريقة الرياضية في البرهنة درجة الكمال وعلى تقدم التحديدات والنظريـــات الهندسيـــة الدقيقة . ويبدو ان زينون استشف، وهو يكشف القناع عن الاستعانة بفكرة اللامتناهي التي تخفيها استدلالاتنا العادية ، افكاراً حديثـــة جـــداً تتعلق بطبيعـــة الحركة وبالتحليل في الحساب اللامتناهي الصغر . Infinitésimal

(١) هو زميل برمنيدس ، كان قائد عمارة ساموس واستطاع ان يسحق اسطول بركليس سنة ٤٤٠ ق . م .

اللامتناهي التي سبق ونبذها برمنيدس ، واما انبيدوقليس وانكساغوراس فبتوفيقهما بين ثبات الكائن وبين حقيقة التغيّر وذلك بفضل فكرة الامتزاجـــات اللامتناهية التي يحققها ، بين اجزاء ازليـــة وثابتة ، تعاقب الاختلاط والافتراق .

ان انبيدوقليس اغريجنتيه ، الطبيب والفيزيائي والنبي الملهم ، يتصور انللاشياء عناصر او « مصادر » اربعة: النار ، والهواء ، والماء ، والتراب ، وجميعها متساوية في الخلود. وهناك قوتان: المحبة والكراهية، تجمعان وتفرقان فيما بين هذه المواد بالتوالي . اما نسق هذا الضم والفصل فيسوقنـــا من التبعثر الى الاختلاط ومن الاختـــلاط الى التبعثر ، وعالمنا هو عالم الكراهية المتزايدة .

اما انكساغوراس فانه يعتقد ان كل شيء يحتوي ،في ذاته، على «بذور كل الاشياء» وهذه البذور مختلطة وغير منظورة بسبب اختـــلاطها . وهكذا يغـــدو لامتناهي انكسيمندريس اختلاطاً لامتناهياً في الكبر والتجانس ، تتطلب الحركة فيـــه سبباً بسيطاً لا اختلاط فيه : هـــذا السبب الذي ينظم العالم هو العقل ، المبدأ الروحي للقوة والنظام .

ولا يقف التشابه بين انكساغوراس وانبيدوقليس عند

حـــدود الاشباه القائمة بين مذهبيهما ، فهناك نفحة علمية قوية تتجلى عند كل منهما وكلاهما يتكلم عن اختبارات تتعلق بالهواء ، ويرسم الخطوط الاولى لعـــلم النفس ولنظرية في الحواس اكثر عمقاً عند انكساغوراس ولكنها اقرب الى الناحية الجسدية عند انبيدوقليس .

وتتصل الكتابات الطبية التي تسمى الابيقراطيات[1]، والتي هي ايضاً مشهورة بقالبها الفلسفي وبنزعتها الايجابية، بهـــذه النفحة العلمية . وهكذا يتجه هـــذان المفكران اليونانيان اللذان خلقا مذهب الذرة ، نحو علمنا بالذات بطريقة واعية .

ويسهم الفكر الايوني والفيثاغورية والمثل الاعلى الايلي ، وذلك في تآليف « لوسيب ميليه » تلميذ زينون ، وفي تآليف « ديموقريطيس ابدير » التي لا تفصل عن الاولى، في خلق اول فيزياء جُسيمية لها ميول علمية واضحة .

وعاصر « ديموقريطيس ابدير »[2] شيخوخة سقراط وشباب افلاطون وكانت له اتصالات عديدة بالمصريين والكلدانيين والفرس وربما الهنود ، وكانت تآليفـــه

(١) نسبة الى ابيقراط المولود في كوس سنة ٤٥٠ ق . م .
(٢) ولد حوالي سنة ٤٦٠ ق . م .

موسوعة حقيقية شبيهة بموسوعة ارسطو [1] .

وهكذا اضحى تأثير ديموقريطيس كبيراً على الفكر القديم ، فمواضيع الجدل وحتى المعطيات الفلسفية نفسها التي اخذها عنه افلاطون وارسطو باستطاعتها ان تعطي فكرة عن هذا . فيل هذا الفيلسوف نحو سعة العلم وكرهه لمفهوم الحياة والمصير ، هذا المفهوم المفجع ، وانسانيته كعالم ، هذه الانسانية التي اخضعت مادة الآلهة كما اخضعت مادة البشر لتبدلات النظرية الذرية ، كل هذا جعل منه ممثلا لحقبة من الزمن جديدة: حقبة السوفسطائيين

---

(١) وهو يرى ان كل شيء يشرح بالفروقات القائمة بين شكل وكمية وموقع او نظام الذرات النسبي ، وهذه الذرات جسيميات صغيرة لا متناهية في العد ، لا ترى وغير قابلة للتقسيم ، ازلية ومملوءة كلياً . وتحتفظ كل واحدة من هذه الذرات بشكلها المميز . وهذه النظرية الذرية تبني نظرية العالم وتطوره التي تستبق بعض آرائنا الحديثة . اما من الناحية الفلسفية فان ايجاد فيزياء آلية بمساعدة افتراض وجود الذرات سيقود بالطبع الى نقد شواهد الحواس . وهذا التوجيه الايجابي الكلي الوضوح الذي قامت به فلسفة ديموقريطيس قد اثبتته الشهرة التي كان يتمتع بها بصفته رجل ملاحظة يهتم بوقائع الطبيعة اكثر مما يهتم بمبادئها . اما اخلاقياته فقد بدت ، بعد ان رذلت الحرف والخرافات، وكأنها تبشر مباشرة بأروع خطرات ابيقور ولكن بعمق اكثر تجرداً وباستناد علمي اكثر ثباتاً .

وسقراط ، الحقبة التي تمركزت اثناءها الفلسفة في أثينـــا فاصبحت هذه ميداناً مغلقاً على ذاته وربما ضحية عراك الفكر .

واتت نتائج الحروب « الميديه » تخلّص اليونان من خطر البرابرة وتثبت اركان اصالتها السياسية والفكرية . وكان نصر اثينا يضطرهـا لان توفق بين طبيعة وضعها وبين أهداف كانت تفوقها لاسيما وانه فتح امامها ميداناً كبيراً للسياسة والتجارة، ميدان التحول الى مملكة بحرية. ودخلت الديمقراطية بواسطة بريكليس ودخلت معها اعادة اكرام العلماء والفنانين والفلاسفة . وكانت ثقة هذه النخبة في فضيلة العقل المدبّرة وفي مقدرة الفنون كلياً على الفتح تمشي جنباً الى جنب مع رعشـــة اخلاقية عميقة . وكان السكان الاحرار، وعددهم لايفوق مجموع الغرباء والعبيد، يطمحون الى الغنى والى السلطة السياسيـــة . واضحى الطموح الفردي لا يقف عند حد .

وكما ان لكل بيئة مثل هذه الازمات الاخلاقية والدينية وكما ان لكل مدنية ، حتى المدنية الهندية ، سوفسطائيين يعبرون عن قلقها ، هكذا اصبح لأثينا في القرن الخامس ق . م . سوفسطائيوها . بيد ان سوفسطائية اثينا لم تكن علماً ولا فلسفة بل طريقة تعليم ، والسوفسطائيون اساتذة

يبيعون، بواسطة فن الاقناع العقلي والاغواء، وسائل النجاح في ميدان الديمقراطية اليونانية . والصفتان اللازمتان لهذه الغاية هما : سعة المعرفة وقوة المنطق . وهكذا ادعى هؤلاء السوفسطائيون بانهم يعرفون ويعلّمون جميع الفنون المفيدة للانسان وجميع وسائل الخطابة التي باستطاعتها ان تأسر السامع . ومـــن أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وغورغياس .

اشتهر بروتاغوراس ابدير بعدم مبالاته بالدين وهو صاحب المثـــل القائل : « الانسان مقياس كل شيء ، مقياس الاشياء الموجودة على مـــا هي موجودة عليه ، ومقياس الاشياء غير الموجودة على ما هي غير موجودة عليه » .

اما غورغياس من ليونتيوم فقد امّ اثينا سفيراً لبلاده فتتلمذ عليه فيها كتبة وخطباء مشهورون . كان لوذعياً في علم الجدل يبرهن على ان : « لا شيء موجـــود ، او اذا وجد شيء ما فهو غير قابل للمعرفة ، او اذا كان قابلا للمعرفة فهذه المعرفة غير قابلة للانتقـال الى الغير » .

وكان بروديكوس المـــولود في سيوس مشهوراً «بمواضيعه» الاخلاقية ، اما ايبياس من ايليس فقد كان خطيباً وشاعراً ورياضياً ، وعلى ما يظهر ، فنياً عالمياً .

وكانوا كلهم يعرضون برنامج ثقافــة انسانية عقلية فيدغدغون بذلك ، دون ريب ، ميل اليونانيين الى الابداع الخالص . كما انه لم يكن باستطاعتهم ان يتجنبوا الاشارة الى ازمة النخبة الاخلاقيــة والى قلق الشعب الاثيني ولا ان يتجنبوا تجسيم تلك الازمة وهذا القلق . وسيتحمل سقراط وطأة خمولهم وسيدفع ، من ثم ، ثمن جرأتهم . بيد انهم توّجوا، الى حد ما ، الإعداد الشاسع الذي بدأه الايونيون واضافوا اهتمامـاً ايجابياً الى شرح الطبيعة الخيالي، هذا الشرح الذي كانت قد حورته بعمق صوفية الفيثاغوريين الرياضية ، ودقة الايليين المنطقية ؛ وقد وجّهوا الفتوحات الفتية المتعلقة بالمعرفة وادواتها الجديدة في البحث اي المنطق ، نحو الانسان ووجدانه ويقينه . ثم انهم بشّروا، في غمرة تأرجح الفكر اليوناني بين العقــل والاشياء ، بولادة الابتكار السقراطي الحاسم الذي هو : اختراع طريقة دقيقة للمقابـلة ، في صميم الانسان ، بين النظري والمحسوس، وذلك باستجواب الشعور بالخير دون كلل ولا انقطاع .

المنهج في الفلسفة

سقراط والشعب الأثيني : السخرية أو
التهكم ،التوليد ، المنهج ــ السقراطيون ــ
مثــل افلاطون ــ التذكر وحب الجمال ــ
السياسة والصوفيــة الأفلاطونية ــ منطق
ارسطو ــ المادة ، الشكل ، العلة الغائية ــ
إله ارسطو ــ موسوعة ارسطو وعلومه

لم يكتب سقراط شيئاً. لقد كان يقضي وقته مطارداً الاثينيين في الساحات العامة والحدائق ، على مفارق الطرق وفي نوادي الرياضة ، جارحاً انانية محاوريه باسئلة حذقة لم يكن باستطاعتهم الرد عليها. وكانت نهايته الحكم عليه بالموت متجرعاً السم وهو بعمر الواحد والسبعين سنة ٣٩٩ ق . م . وسبب ذلك انــه الحق الاذى بالاقوياء وبالمتعصبين لثورة الشعب وبالمعجبين بانفسهم . هذا كل ما نعرفه عن آرائه ،ومع ذلك فقد كان تأثيره ، من خلال افلاطون وارسطو ، كبيراً ، وعُدَّ بحق الاب الحقيقي لجميع فلسفاتنا . والسبب في ذلك عائد الى انه لم يكن

فيلسوفاً هزيلا . لقد كان ابن نحات ونحاتــاً في اوائل عهده . لكنه كان رجلا جريئــاً يعتلج بالأهواء التي كانت تطفو بصولتها على وجهه السيلاني[1] دون ان تتمكن من السيطرة عليه . وبالرغم من كونه فقير المولد ؛ فقد كان مؤهلا للتفوق في ميدان السفسطة او السياسة ، ومع ذلك فقد فضّل ان يبقى فقيراً مع انه يعرف ويتذوق اناقة اثينا الفكرية. والسبب في هذا عائد ، على الارجح ، الى انه كان يريد ان لا يتذوقها وحسب بل ان يحبها . لقد احيا ، بشخصيته ، شخصية يوناني العصر الذهبي الذي كان تواضعه وفقره غنيّين بفخامــة الدولة وعظمتها ، بعذوبة القوانين وبالحرية ؛ وعرف ، وهو الجندي البسيط والشجاع ، وهو الثابت امام الهفوات الشعبية وامام طغيان العصاة ، نفس الاحترام ونفس الحب اللذين عرفهما اهل اسبارطة عندما تابعوا في « ترموبيليس » حرباً لا امــل بالنصر فيها ، حبــاً « بالخضوع للقوانين » . ومصيبــة سقراط الوحيدة هو انه أثيني وفيلسوف بارع . وصادف ان نشبت ، قبل حرب بيلوبونيز ، ازمة حــادة هددت اثينا : ازمة بين اوهام القوة الخارجية ومظاهر التوازن

---

(١) نسبة الى سيلان وهو اله مقاطعة فريجيا في اواسط آسيا الصغرى .

الاجتماعي المبني على تقـــدم التجارة والاستعمار ، وبين الطموح الفني والفكري الشاسع الذي بعثه بريكليس .

وكان امل الأثينيين الوحيد في هـــذا الخطر المحدق يتجسم في حيوية أثينا وفكرها، وفي هذه الشجاعة الماهرة التي اخضعت البرابرة . وكان تفكـــير سقراط شبيهاً بتفكيرهم ولكن على اعمق . كان يشعر بان هذه الازمة المستولية على هذه المدينة المرهفة الرقي هي اشد وطأة من غيرها وبأن الوقت قد حان لبذل مجهود خارق يتطلب شجاعة حقيقية وبصيرة عميقة نافذة تتبلور في كل أثيني لا اوهامَ شجاعة وذكاء وفضيلة بُنيت على الرتابة وعلى ثقة كسلى في أمجاد الماضي . هـــذا هو مدلول الرسالة التي اوحتها الى سقراط عبقريته العائلية والتي اثبتها فيما بعـــد عرّاف معبد «دلف» ، وهذه هي الرسالة التي سوف يعمل لها حتى موته : اعداد مواطنيه لانقاذ فكر مدينتهم .

ولقد استبق هذا النداء عصرَه عندما استنجد بالقوى الخلاّقة الكامنة في نفسية الاغريق، واضطرت الديمقراطية الأثينية الى الخلط بين انتقـــاد ضلالاتها وبين انكار فضائلها . بيد ان هدف التهكم السقراطي لم يكن الحط من قيمة المعتقدات والآراء الاخلاقية بل تبيان مقدار الجهد الذي يجب ان يبذله كل مواطن كي يكون اميناً لمثله الاعلى .

وهذه الطريقة تعلم كل فرد ان يتفهم نفسه دونما وهم وان يدرك انه جاهل لما كان يحسب نفسه ملمّاً به وانه يأخذ قشور الكلام على انها ذهبُ الفضائل التقليدية وانه مخطىء في تقديره لذاته واعماله. وابدع سقراط في هـذا الدور الخطر حقاً ولكن المخلص ايضاً.

وبالرغم من الشبه الظاهري القائم بين التهكم السقراطي وبين حيـل السوفسطائيين فان الاول لم يكن ليدور في حلقة مفرغة ؛ انه غير منفصل عن المنهج في البحث أو التوليد او فن اجبار الافكار على الوضع. والشيء اللازم حقيقة هو ان يجد الانسان وضعاً اخلاقياً وفكرياً جديداً. ويرغب سقراط في الاشتراك بهذا المجهود ليس فقط بتحقير العقول بواسطة التهـكم ولكن بارشادها الى طريقة هي وليدة اختراعه الشخصي. لقد وجد ان احكامنا الاخلاقية لا تتوالى كيفما اتفق بل تتتابع دائماً حسب نظـام جبري وتتلاقى ثم تؤلف تسلسلاً في المراتب. فاذا تصرفنا بصبر، وبالاشتراك مع عدة اشخاص، مظهرين بالتوالي جميع ردود فعل الوجدان، لتوصّلنا ، بكل تأكيد ، الى تكوين فكرة واضحة ، بين أثينيي القرن الخامس ، عن الفضائل التي تهم الفرد والمدينة. وهكذا يصبح كل فرد ، نتيجة للتفكير المتواصل ، صاحبَ ، ليس فقط هذه الحقائق الاخلاقية ،

بل ـ وهنا النقطة الأهم ـ طريقــة اكيدة للكشف عن الاحسن في كل شيء ، كما يصبح صاحب طريقة اكيدة للتفكير والعمل، اذ ان الفكرة الصحيحة ، حسب سقراط وطريقته ، هي تلك التي تقترن دائماً بالعمل ، وهذا هو الشيء الذي لم يعلمه لا الايونيون ولا الايليون ولا الفلاسفة الذين سبقوا سقراط وكانوا اسيــاداً للفكر منهمكين في تفسير كل شيء مرة واحدة وفي التفكير في سبيل الغير . هذا الشيء الذي جهله أسلاف سقراط هو فن التساؤل . لقد اظهر سقراط هذا الفن الى حيز الوجود بشكله الاكثر كمالاً وذلك بقلبه الفن السوفسطائي رأساً على عقب؛ وبرهن بذلك على ان تحليل الخطابات لا يصل بنا الى الشك والتناقض بل الى العكس تماماً. فاذا تمسكنا بقضايا الاخلاق وتشبثنا بالعودة الى الوراء ، الى احكامنا ، على مهل ، ومع جميع الناس ، لوجدنا ان في الفلسفة منهجاً. وقد رغب سقراط في ان لا يتعدى حدود هذا التحليل الدقيق، تحليل الافكار الاخلاقية .

وكانت أثينا ـ تلك الدائرة المقفلة ، دائرة جميــع الافكار والاهواء، مسرحاً لتجارب سقراط واختباراته، فانصرف فيهــا ، بلا انقطاع ، يصلح فن اكتشاف الحقيقة ، ملقناً اياه لمواطنية . وباستطاعتنا ان نقول بانه

واصل، بعناد جريء وبدقة العالم الاختبارية، تشريح كبرياء الاثيني ، تلك الكبرياء المتشامخة امام متطلبات الحقيقة .
وعندما أُتهم وارسل امام القضاء بدافع الالحاد في الظاهر والانتقام السياسي في الباطن ، لم يوقف اختباراته . وبما ان الأثينيين لا يستطيعون أو بالاحرى لا يريدون تفهم شروط خلاصهم ، فيجب اذ ذاك ترك قرفهم يعبّر عن حالته بالعمل حتى ولو كان العمل غير قابل للاصلاح .
كان عليهم ان يتثقفوا حتى النهاية وان يتمكنوا من الحكم حتى على استبدادهم بالذات. لقد كان باستطاعة سقراط، عندما سيق امام القضاة ، ان يدافع عن نفسه بمهارة ، كان باستطاعته ان يقبل بالنفي ، كان باستطاعته ايضاً ان يهرب، بيد أنه فضل الموت وفضل الاخلاص لعمله .
وهذه الحقيقة الواضحة تخطت القضاة بوضوح ، وبلغت العقلية المحدودة احياناً ، عقلية الديموقراطية اليونانية ، فتلقفها افلاطون ، ذاك الاستقراطي ، ارستقراطي الفكر والمنشأ والدم . لكن اناساً كثيرين ، اتوا من جميع الفلسفات، حفظوا عن سقراط وموته اثراً لا يمحى فأخذوا، باحتقارهم للمجد والقوة والغنى ، يسعون وراء الحقيقة الاخلاقية وينشدون ، بلا انقطاع ، في الانحلال المتزايد الذي كان يعصف بالمدن ، وفي الازمة الشاسعة حيث

اضمحلت قيم المواطن والجندي القديمة ، نقطة ارتكاز يستطيع الانسان ان يجد عندها الانسجام المفقود .

هؤلاء هم : فيـدون من ايليس ، الزميل الحبيب ، والميغاريون الذين كان يرأسهم اقليدوس والذين يعتبرون اسلاف الكلبيين الحقيقيين والسينيقيون الذين كان يمثلهم ديوجين والسيرينيون زمـلاء اريستيب ، وقد ارادوا جميعهم ، وهم مواطنو العـالم والمفكرون الاحرار ، ان يكونوا « الرجل المثالي » اي ان لا يتعلقوا الا بانفسهم . ان تنوّع هؤلاء السقراطيين وجرأتهـم وحتى غرابتهم وتخللهم الموزون ايضاً ، لتحتوي على قـوة على الخلق خارقة . انهم نداءات تماوج نحو سقراط الحقيقي الذي عرف هذه الاستحثاثات الباطنية وكان يحتويها في عبقريته ، هذه العبقرية ذاتها التي استطاعت الهامات افلاطون ان تحييها وتتابع رسالتها .

وافلاطون أثيني ، من ابناء القرن الرابع ، يتحدر من اسرة ارستقراطية ، انهمك بصفته زميـلا لسقراط ، في اصلاح الانسان واعماله بواسطة العقـل ؛ ولقد كانت السياسة محور مشاغله الفلسفية لكن الظروف هي وحدها التي منعته من التفرغ لها .

اجتـاز افلاطون ، وهو الرحالة الكبير ، وخاصة

بسبب الضرورات السياسية ، حقبة من الازمات الحادة : فقد كان يحاول الدفاع عن أثينا ضد عـــدوين اثنين : البرابرة وأثينا نفسها . ومات سنة ٣٤٨ إبّان الحرب التي اندلعت ضد فيليب المكدوني والتي كانت نتائجها وبالا على المدينة اليونانية. اما في فلسفته فانه حوّر ، بكثير من الطبعية والامانة ، النسق السقراطي . فحاوراته مجرد « اعمال » وقيمتها الدراماتيكية والادبيـــة تأتي بحق من قدرتها على جعلنا نعيش، بطريقة عفوية، هذا النقد الفكري الذي يتناول الاعمال الانسانية ، وهذا الاهتداء الباطني الذي علمنا اياه سقراط والذي على السياسة ان تحققه .

اما الاكاديمية فهي اقرب الى ان تكون مركز ابحاث اي مركز عمل مشترك منها الى مدرسة : فالزميل هناك لا يحفظ امثولة ولكنه يسهم في اكتشاف الحقيقة وفي نشاط سجال يتفجر منه التقدم الروحي . ويعتقد افلاطون كما كان يعتقد سقراط ، ان هذا التوثب الفكري الناجع هو اجدى من تلك الرموز التي تسهله او تعيقه في بعض الاحيان . وليست نظريته في المُثل او الاشكال المثاليـــة سوى درجة في سلم البحث عن منهج وذلك بالاستناد الى بحث سقراط .

لقد كان سقراط يُكرِه الانسان على ان يتساءل عن

ما يعتقد انه يعرفه وخاصة الاعمال والفضائل الـتي هي الأهم . ولـكي يُلمّ البحث السقراطي بماهية احدى هذه الفضائل كان يُجبر المتنازعين والسامعين على اعطاء امثلة حية ملموسة ، وعلى مناقشة آراء الغير ودراسة التحديدات الممكنة ثم على السعي وراء تحديد اكثر فأكثر قربــاً من الحقيقة. وفي نهاية هذا التقريب البطيء يتفق جميع المحاورَين على ما تحتويه الفضيلة التي كانت مدار البحث من شيء اساسي وعلى مايميزها عن كل شيء عداها وعلى مايطبعها بطابع خاص . وهذا الطابـع الخاص هو المِثال[1].

فهناك اذاً مثل لكل ما يسترعي انتبــاه عبقريتنا التحليلية. وهذه المُثل أو الاشكال التي كانت، كالقدوة، موضوع تأمل «النصف إله»، الصانع الالهي لعالمنا، ليست مختلفة تماماً بعضها عن بعض: انها تتنافى كما تتنافى فكرة المستطيل وفكرة الدائرة ، وتتشارك كــما تتشارك فكرة العندليب وفكرة العصفور . بيد ان هذه النظرية ليست ، عند افلاطون ، في الحقيقة ، سوى الافتراض او الظن

---

(١) فمثال التقى هو الميزة الوحيــدة التي تجعل من التقي تقياً . وبالحقيقة فان ما يضطرنا لأن نجمع على ان جميع الاعمال التي نقول بانها فاضلة هي متشابهة انما هو اننا نتعرف فيها الى هذه الميزة العامة التي هي لدينا بمثابة حد عام للمقابلة .

الاكثر شمولا الذي يسمح لنـــا ان نتفهم الفن السقراطي وننشره وان ننشر ايضاً ، بطريقـة أعمّ ، حيـــاة الفكر بكاملها، هذه الحياة التي يجب ان تكون استقصاء دائماً .
وهكذا فلا مجال لانزعـــاج افلاطون ان هو وضع تحت التجربة هذه الفكرة القائلة بان هناك مُثل . انه يمتحنها ، في محاورة « مينون » بواسطة فن الرياضيين ؛ اذ تطرح الاسئلة ، في هذه المحاورة ، وبطريقة صحيحة ، على عبد جاهل ، فيكتشف هذا برهنة رياضية؛ ويمتحنها افلاطون من ثم ؛ بواسطة فن الجدليين ، في محاورة اخرى عنوانها « برمنيدس » .

والرياضيـــات كالتوليد توحي الينا بان فكرنا يتذكر الحقائق بدلا من ان يخترعها (وهذه هي النظرية المعروضة في محاورة « مينيون »). وهذا يفترض ان النفس تعرفت الى هذه الحقائق في مكان غير عالمنـــا هذا . ونقد عبّر افلاطون عن هذا بخرافة اي بامثورة رمزية هي بتشـــابة تشبيه ، من المحتمل ؛ ان يحتوي على حقيقة ممكنة : لقد سبق لنفسنا ان تأملت في حياة سابقة، هذه المثل الأزلية ، او على الاقل قسماً منها . فالعلم اذاً ليس سوى تذكر

وامثال هـــذه الخرافات موجودة دائماً وراء مظاهر النظريات الافلاطونيـــة وتوحي بما ليس للعلم والفلسفة

الامل بمعرفته وخاصة فيما يختص بعلاقة عالمنا بعالم المثل .
واشهر هذه الخرافات خرافة الكهف التي يصف فيها افلاطون حقيقة حالة العقل البشري : نحن اشبه بسجناء موثوقين ، منذ ولادتهم ، في قعر كهف سدّ ثلاثة ارباعه حائط، وظهورهم ملتصقة بهذا الحائط، وما يبصره السجناء هو ما نسميه نحن الظلال المترامية على الحائط، ظلال كل ما هو مستوٍ بين الشمس وفوهة الكهف . هؤلاء السجناء يحسبون الظلال اشياء حقيقية وبذلك يخلطون بين المظاهر والحقيقة وبين الظاهرة والكائن . واذ قيض لاحدهم ان يخرج فسوف يبهره نور الشمس اولاً ثم لا يلبث ان يميز جلياً بين الاشياء ذاتها وبين الشمس التي تنيرها . وما السجين الخارج من ظلمة الكهف إلا الفيلسوف الذي عليه ان يعود الى الكهف مجدداً ليخبر بما رأى ، مجازفاً بامكانية سخرية رفاقه منه .

يبيّن هذا التشبيه اهتمام افلاطون بمشكلتين اثنتين : توجيه العقل نحو فكرة الخير التي تختلط بفكرة الجمال والتي هي شمس العقل ، واعادة الفيلسوف الى المدينة .

لقد حاول افلاطون ان يعيد الفيلسوف الى المدينة لكن عبثاً، ولذا ترك في « جمهوريته » و « قوانينه »، على الاقل ، الخطوط الكبرى لاصلاح سياسي خارق: فتربية

المواطن القاسية ، وابعاد الشعراء ، وشيوعية الممتلكات والنساء تصوّر، جميعها، الاوهام العقلية المتماسكة ، اوهام الارستقراطي الذي صحا والذي يحـاول ان يرسم على لوحـة الازل صورة بعيدة عن الواقع الأثيني ، صورة المدينة الثابتة .

لقد عرفنا افلاطون من خلال محاوراته الرائعة التي هي بمثابة مؤلفات ادبية مُعدّة لعامة الشعب . غير اننـا لم نتعرف الى ارسطو الا من خلال رؤوس اقلام محاضراته فقط. وهذا مايزيد ايضاً في التناقض القائم بين الفيلسوفين، فبينما يتجسم الغموض كله والشعر كله ، بنفحته العقليـة والدينية ، في الاول؛ يتجسم في الثاني الوضوح كله وُمجمل نثر فلسفة أعد خصيصاً لكي يُلقّن .

ولد ارسطو ، الاستاذ الذي يصاخ السمع اليـه ، في الاراضي المكدونية . وقد فصل تماماً بين فلسفته وحياته المكرسة للدرس وبين العمل ، ثم لم يلبث ان طلّق تعليم الاكاديمية المثالي بعد ان بقي طوال سنوات عدة زميلا نبيهاً لافلاطون . وتدّعي فلسفته انهـا تعمل لتسليط الشعور بالواقع ومتطلبات اليقين على غريزة البحث وارتباك النظرة المجردة . لقد أراد بفلسفته اعادة الفكر من السماء الى الارض والبرهنة على ان الحقيقة موجودة في الاشياء

الفردية وعلى ان المثل العليا ليست منفصلة عن كائنات هذا العالم وعلى ان الفضيلة يجب ان تجد قاعدتها وثوابها هاهنا. واستطاع ارسطو ان يحوّر ، دفعة واحدة ، مجرى توثب الافلاطونية لانه اكتشف الأداة التي لا مثيل لها ، اداة المنهج الفلسفي ، التي هي طريقة عامة في التحليل والبرهنة والتي باستطاعتها ، ظاهرياً ، ان تشبع جميـع الرغبات العقلية التي استحثها افلاطون، والتي باستطاعتها كذلك ان تترك هذه الرغبات جدباء وقاحلة . هـــذه الاداة هي المنطق [١] .

(١) احتفظ افلاطون، من عبقرية اليونان الجدلية ومن نقد زينون ومن المنهج السقراطي بفن البحث عن الحقيقة بواسطة اسئلة موجهـــة توجيهاً عالياً . هذا الفن هو الجدل . والحق يقال ان افلاطون لم ير في الجدل الاداة النهائية لحل المشاكل المعلقة بين المثل والاشيـــاء او للتعمق فيها ولذا نراه يستعين بالاعداد والخرافات ليستوحي سبل نهج عقلي كان يعتقد بان من المستحيل ان تنصهر اساليبه في بوتقة واحدة. وهذه البوتقة التي يئس افلاطون من وجودها ، اعتقد ارسطو انه وجدها؛ لقد وجدها وهو يفتش بصبر لكي يحدد قواعـــد البحث الفلسفي حسبما حددها الجدل، ووجدها ايضاً وهو يحذف من ارتباكات افلاطون كل ما لا يتفق مع قواعد هذه الطريقة . وبهذا يرضي ارسطو معتقـــدات عامة الشعب ويجبر الفلسفة ، من ناحية اخرى ، باكتشافه القواعـــد الدقيقة لكل استدلال تقبله تقاليد اللغة ، على ان تتقيد به . ويختصر تحليل ارسطو بهذه القاعدة الصغيرة التي لها طاقة فلسفية جبارة : « كل

فيجب اذاً ان نستبدل المبدأ الذي كان ، كما يزعمون، ميزة المدرسة الافلاطونية ، والقائل : « لا يدخلن من ليس هندسياً » بمبدأ آخر: «لا يدخلن من ليس منطقياً» . وتكمن عظمة هذا الاستبدال في ان منطق ارسطو ، الذي نظّم وينظم ابداً ابحاثنا، كان يجهل هذا المنطق الذي كان لا يزال غامضاً في ايامه وهذا الفن العقلي الذي هو اكثر طلاوة والذي ينشئه علمنا رويداً رويداً والذي رسمت خطوطه الكبرى في ذلك الوقت ، حول افلاطون ، الرياضيات وحدها . لقد نفى ارسطو ، من الفلسفة ، بسرعة وبعبقرية واتقان يونانيين خالصين ، كل شيء لا يدخل في نطاق الدستور الضروري وذلك بعد ان حدّد هذا الدستور الخالد المتعلق بالمباحث الكلامية في الفلسفة . وهكذا لم يعد باستطاعتنا ان نعتبر المثل الافلاطونية قائمة لوحدها منفصلة عن الاشياء او الكائنات التي تلائمها ،كما

عبارة تحتوي على فاعل وعلى مقولة. واستناداً الى ذلك نجد ان كل شيء محكي حسب القواعد. ويحدد ارسطو الفاعل والمقولة والقواعد الصحيحة للعبارات ويحدد معها اداة البرهنة الرائعة التي هي المقياس المنطقي اي تسلسل العبارات التي يظهر للفكر اجتماع مقولة الى فاعل عندما لا يكون هذا الاجتماع معروفاً مسبقاً . فتحديدات ارسطو تحتوي اذاً على كل ما هو معقول في الفلسفة .

اضطُر مبدأ الشرح الى ان يكون كامناً في الكائن ذاتـــه الذي نريد ان نفسره ؛ وهذا ما يوضحه ،شفهياً ، التميز بين المادة والشكل وبين القوة والعقل .

بيد ان ارسطو يحتفظ بالصورة الافلاطونية الخاصة بابداع الاشياء ابداعاً فنياً . غير انه يرى ان الشكل ليس قدوة سابقة، اي مثالا ، منفصلة عن التمثال الذي توحي به، فالشكل بالنسبةللداخل هو الشيء الذي يقيّم منطقياً، وجود تمثال معين؛ انه الشرط الخاص الذي يجعل التمثال تمثالا ، والذي لا ينفصل عن مـــادة هذا التمثال كفنان داخلي . اما نحن فاننا نستنتج الشكل من التمثال المصنوع بتأملنا هذا الاخير بنظرة نافذة تسمح لنا بان نرى في هذا التمثال بعينه المبدأ اللامادي الذي يمنحه الوجود. فعلينا اذاً ان ننطلق دائماً من الكائن الكامل التام الذي هو وحـــده ذو فحوى والذي هو وحده حقيقي : هذا ما يعنيه ارسطو عندما يذكّرنا بان الفعل (اي الانجاز الكامل او التحقيق الحقيقي) هو اسبق[1] دائماً من القوة (اي التهيئة

---

(١) ان الفعل هو اسبق حسب المنطق (لان العقل لا يستطيـع ان يقيم ما هو بالقوة الا بالنسبة الى مـــا هو بالفعل) وهو اسبق ايضاً حسب التاريخ الفعلي وحسب السببية اذ ان الانسان بالقوة اي الذي لم يولد بعد يتحدر من انسان كامل تام اعطاه الحياة .

البحث لهذا الاكمال اي امكانيته) .

والانتقال من شكل الى آخر ، من القوة الى الفعل مثلا، يتيح لنا ، بعد اليوم ، ان نصف ، دون اي تناقض منطقي ظاهر ، التغييرات والحركات ؛ بينما كان الفكر الاغريقي ، منذ برمنيدس ، يشعر بتناقض مستعصٍ قائم بين الحاجة لتفسير التغيّر وبين الحاجة لتصور الوجود المنطقي اي الثابت والمحدد ، وجود الكائنات والاشياء . اما الشكل الذي نريد تحقيقه ، هذا الهدف الذي يسعى اليه الانتقال من القوة الى الفعل ، فهو ، في نهاية المطاف، الشيء الذي يستحث كل تغير ويوجهه : هو ما يدعوه ارسطو : العلة الغائية .

ان اشهر مثل على علة كهذه هو الله ذاته الذي يعتبره ارسطو المحرك الاول ، الثابت بحكم الضرورة ، محرك كل شيء يتحرك.والعالم،من خلال سلسلةالكائنات والاشكال، تعاقب حركات احدثها وابتغاها جميعها ، من علة الى اخرى ، هذا النوع من المغناطيس العقلي الذي هو المحرك الاول ، الثابت الذي لا ينفصل او يتأثر والغارق في تأمل ازلي للذاته والذي يتجاهل هذا الكون المتجه منطقياً نحوه بكل قواه وبتوتر دائم .

ويقبل ارسطو ، كافلاطون ، بوجود اله ، جوهر

منفصل وغير متجسد . بيد ان الهه هذا ليس « جوهر كل شيء » ولا « موضوع العلم » الذي ذكرته مُثل افلاطون . فالعلم الالهي ، بنظره ، مخبأ في ذاته . امـا الانسان فعليه ان يبحث عن علمه في هذا العالم .

وتنفصل الاخلاق، عند ارسطو، عن الصوفية والمثل الاعلى وتكتفي بفضيلة متوسطة ، كما تنفصل الحيـاة الفكرية عن الحياة الاجتماعية ولا يعود لهذه هدف اسمى سوى اتاحة الفرصة للعالم وتأمل الحقيقة .

وقد كانت حياة ارسطو ومؤلفاته تظهر جليـاً هذا المثل الاعلى. فموسوعته كانت، للاقدمين وللقرون الوسطى، بمثابة كنز المعارف الانسانية .

٣ - مواضيع

الحياة الروحية الكبرى

الفلسفة المتيوننة - تأثير الشرق والساميين - الابيقوريون والكلبيون - الشاكون والاحتماليون - التشاؤم - الفلسفة في روما والاسكندرية - الافلاطونيون الحديثون - المسيحية والفلسفة

وضع موت الاسكندر عام ٣٢٣ ق.م. حداً لنهاية الحقبة اليونانية الخالصة التي شهدت ولادة الفلسفة في مدن يونانية حرة. اما الحقبة التي تلت والمدعوة المتيوننة فهي تلك التي انتشر فيها الفكر اليوناني في جميع بلدان حوض البحر الابيض المتوسط. بيد ان الفتح المكدوني وسيطرة روما ثم امتداد المسيحية وانتشارها، كل ذلك ساعد على انحطاط المثل الاعلى الوطني والعادات الفكرية اليونانية انحطاطاً مستمراً تجاه قوة مخيلة الشرقيين وورع الساميين.

ووقف الفرد مشدوهاً امام تفكك المدن ونشوء الممالك

الكبرى التي حرمته من أطُره التقليدية ونشاطه السياسي، فطلب اذ ذاك الى الفلسفة مبـادىء سلوك ومثلا اعلى للسعادة اي «خيراً» اسمى يكون الحصول عليه بمجرد عمل شريف ، وذلك بالنسبة لقوة اخلاقيـة تُرك لها الحبل على الغارب .

ولقد استجاب كل من ابيقور والكلبيين لهذه الرغبة ولكن بطرق متناقضة .

انسلخ الابيقوري عن المدينة، لكنه بقي محتفظاً باصله اليوناني وعقليته اليونانية ، ولذا فهو سوف يحوّر هـذا الانفصال ذاته بالنعومة والكمال الذين يضفيهما عليه .

أما الكلبي ، فهو ، في الاصـل ، غريب، ولذا فهو متأثر ، بالعكس ، بالساميين كزينون الفينيقي وكليانت الحمّال وكريسيب، المؤسس الثاني للكلبية. وكان الكلبيون يميلون ، وهم الرجال الحديثون المنفتحون على مبتكرات العهد السياسية ، الى الملوك وكبـار قادة الشعب وبناة الممالك . وبدأ الامراء يتحسسون ويحـترمون فيهم وفي مدرستهم نوعاً من القوة الاخلاقيـة . ورغم ان هؤلاء الكلبيين لم يتعاطوا السياسة فان دروسهم كانت تعِدّ، على الاقل ، رجالات لا ترهبها السياسة . لقد كانوا يعرفون ويعلّمون ، في آن واحد ، حب الجهد واحتقار الثروة .

وهكذا فرمز فلسفتهم نوع من التوتر الداخلي يجدونه في الكون كله . وهم يعتقدون ، كالاطباء ، ان الكون وكل شيء في احضان الكون ، باقٍ بفضل نوع من « النفث » يحتفظ توتره باجزاء هذا الكون ؛ وان العالم ، كالهيئات السياسية الكبرى ، « كلٌ » يحمل نهايته في اعماقه ، وان جميع الاجزاء متكاتفة مع هـــذا « الكل » ، متسلسلة حسب درجات التوتر : من صلابة الجسم حتى الاله الذي هو نفث متوقد ونار فنانة وعامل وتوتر سام . وهكذا يختلف اله الكلبيين ، تمام الاختلاف ، عن آلهةِ الاغريق الذين يسكنون الاولمب ، وعن «ديونيسوس» الذي يسبب الهذيان المقدس .

ان إلههم اله سامٍ تكتنف عنايته الالهية حياة جميع الناس في كافة تفاصيلها . ويرى الحكيم هذا الانسجام الالهي فيقبل بحكم القدر ، هذا القانون الذي اعطاه للعـــالم الاله زوس الذي هو رمز العقل والعناية . ويسهم الحكيم في هذا العمل لا لشيء ، الا لانه يفهمه . وهكذا لا يتعارض القدر مع حرية الحكيم .

والعقل يمتص ويسود جميع الاشياء البشرية والالهية . وما العالم سوى حب اي مواطأة عامة يمتلك الحكيم مفتاحها ، اي الفضيلة ، التي تكفي ، لوحدها ، لان تمنح السعادة .

وسوف تطبع ، هذه النظرة الكلية للاشياء ، جميع الفلسفات وجميع الافكار الدينية حتى نهاية العصر القديم وحتى حقبة من العصور الحديثة .

غير ان المذهب الكلي كان قد بدأ يتعرى ، رويداً رويداً ، خلال هذه الحقبة الطويلة ، من مبادئه الفيزيائية ومن لطافاته المنطقية حتى انتهى تدريجياً ببساطة «ابيكتيت» التي لا تقهر ، « ابيكتيت » هذا العبد الذي أُعتِقَ فاراد بدوره ان ينتزع الانسان من كل شيء لا يتعلق به فقال: « تحمّل وتمالك نفسك » .

وانتهى العقل الكلي بتأكيده تأكيداً بحتاً هذا التوتر الاصلي وهذه العقيدة ، عقيدة الارادة الاخلاقية التي هي روح المذهب .

اما الحكمة الابيقورية المشبعة باللطافـــة والتوازن فقد ظهرت ، بالعكس، وكأنها زنبرك لادعاءاتنا، لا انحلال، كما يدعي التأويل التقليدي الذي يلصق بكلمة «ابيقوري» . « ان هـــدوء النفس وانوار الفكر » لن تحصل عليها في حديقة ابيقور ، بالانفلات الاخلاقي والفكري .

ولكن لا مجال هناك للشك في ان الفيزياء الابيقورية ، الموروثة قديماً عن الايونيين ، لا تعكس ، رغم طريقتها الذرية ، نزعة العلم الحقيقة ، بيد انها تركز فينا عادة النقد

الايجابي ، نقد جميع الخرافات المرعبة او المخزية، وتفسح بذلك المجال لتأدية عبـــادة الهية مطهرة ومجردة عن كل غاية ؛ كما انها تتيح فرصة حفظ النفس دون ازعاج . وهكذا لا تبقى هذه الطمأنينة مهددة بالاهواء اذا نحن استطعنا تميز الملذات الحقيقية كلذة الصداقة ولذة الفلسفة اي حكمة العيش بحرية . ان غاية الانسان هي اللذة لكن الخير الحقيقي كامن في الصفاء العقلي والاخلاقي : « اي في اللذة التي تستريح » . فالبحث عن الخـــير الحقيقي يفترض اذاً البحث عن حدودنا؛ وفضائل الحلم والعقل هي وليدة هذا البحث عينه . ومما عُرف عن ابيقور انه كان له عبادة خاصة هي عبادة الصداقة وكان اتباعه يبالغون في حبه واكرامه وكأنه اله .

وكان التناقض التام قائماً بين جميع ابحاث الكلبية في الاخلاق والفلسفة وبين الابحاث التي كان يقوم بها ابيقور؛ ولذا قامت للحكيم صورتان متقابلتان تارجحت بينهما طويلا النفسية القديمة . بيـــد ان كلا من المذهبين كان يصدم ، بادعـــائه الوصول الى الحقيقة ، انبـــل لطف اتصفت به العقلية اليونانية .

وكان الكلبيون ، على غرار الابيقوريين ، يعرضون حكمتهم وكأنها موضوع تحبيذ عام او كأنها مجموعة تسمو

فوق النقد أو نظرة الى الكون من الواجب التسليم بها لا سيما وانها اساس للاخلاق .

واتى الشاكّون والاحتماليون فنبذوا ، في آن واحد، هذا التصلب في الآراء وبذلوا قصارى جهدهم لتحرير الفكر من كل استعباد غير شرعي ، استعباد تلك التي كانت تُسمى قوانين الطبيعة والقدر ؛ وارادوا ان يعيدوا الفكر الى المعطيات الانسانية المحضة ، معطيات العمل والحياة الباطنية. وهكذا بحث اناكسارك ومن بعده بيرون من ايليس ، عن طريقة للتبسيط الاخلاقي ، وتوصلا ، ربما تحت تأثير النساك الهنود الذين عرفوهما ، الى الدعوة الى الزهد والتجرد والصراع ضد الاشياء بغية ترويض الفكر ذاته . وتقوم الضمانة الاساسية للسعادة ، بنظرهما، في تعليق الحكم . ولم تلبث هذه النظرة ، الاخلاقية في اصلها ، ان اصبحت موضوع بحث فكري قام به الشاكّون المتأخرون أمثال تيمون من فليبونت (حوالي سنة ٣٠٠ ق . م.) واينيسيديم وسيكستوس امبيريكوس (من سنة ١٨٠ الى سنة ٢١٠ مسيحية)؛ وهكذا حوّرت جهود هؤلاء ، تحويراً عميقاً ، نقد المعرفة . ولم يلبث الشك اليوناني المتحدر من نظام اخلاقي ان توصل الى ادراك نظم الفكر العلمي الحقيقية وعرض بذلك ان

يستبدل تحليل التسلسلات الى البحث الوهمي ، بحث الاسباب المعتقد انها مؤثرة، بدرس الاشارات. فالطبيب الماهر مثلا لايجب ان يكون صاحب منهج، يرى التسلسل لكي يستدرك ويعمل .

ونصّب الشاكون اليونانيون انفسهم اسلافاً لفكرنا الحديث بفضل هذا الحدس الرائــع ، حدس الصفات الدقيقة التي طبعت حالة حقــاً ايجابية ؛ فالتقوا ، على هــذا الصعيد بالذات ، مع بعض ورثة الاكاديميــة الافلاطونية .

وكان «ارسيزيلاس» من بيتانيا يدير حوالي سنة ٢٦٨ ق.م. المــدرسة التي استحقت منــذ ذلك الحين اسم الاكاديمية الجديدة ؛ الا انه قلد سقراط فلم يكتب شيئاً بل اكتفى بالمناقشة بعد ان اعتبر نفسه ، بادىء ذي بدء، جاهلا . وكان يعتقد بوجوب فحص الاسباب التي تميز كل رأي، على حدة، فحصاً دقيقاً، ثم الدفاع عن الرأي الذي يبدو ان هناك امكانية لاثباته. وعرف «كرنيياد» بأنه اشهر ممثل للاكاديمية الجديدة في القرن الثاني قبل الميلاد. ورغم انه لم يكتب شيئاً فانه يبدو ، فيما نقله عنه تلميذه «كليتوماك» ، احد هؤلاء المفكرين المبدعين في الآونــة

المتيوننة[1]. ولم يكن كرنيياد ليعمل على اقامة تناقض اجمالي بين اليقين واللايقين ، بل كان يميز بين «هنيهات البداهة» وبين تلونات قبولنـــا ؛ وبذا يكون قد وضع اسس نقد حديث جداً ، نقد فكرة الاحتمال العقلي التي سبق وحدد جميـــع وجوهها فاصبح يكتشف الحقيقة بطريقـــة «المقاربة» .

وتمثل عقلية الشاكين الايجابية « واحتمالية » الاكاديميين الجدد تفتّح الوضوح اليوناني وازدهاره . بيد انه لم يعد باستطاعـــة هذا الكمال النظري ، الذي هو نصر للفكر الناقد، ان يسد حاجات العصر الدينية. لانه، اي الكمال، قد جعل ، بوضوحه ، هذه الحاجات اكثر عمقـــاً، لانه يحتقر الرغبات العقلية[2] التي قدمتها الكلبية والابيقورية للغريزة الدينية . ثم ظهرت مقدمات هذا الصراع عنـــد المذاهب السقراطية الاخيرة وعند وريثهـــا الفيلسوف

---

(١) وعندما ارسل سفيراً الى روما ، ادهش المجتمع الفكري بمقدرته الخطابية وجرأة افكاره .

(٢) ان هذه الحالة العقلية والاخلاقية كانت سبباً في نجاح الكلبي بونكتيوس صديق سيبيون الافريقي وبوزيدونيوس استـــاذ شيشرون صديق بومبيه . ثم انها اوضحت تأثير كبـــار الاخلاقيين في العهد الامبراطوري امثال موزونيوس وسينيك وابيكتات ومارك اوريل .

هجسياس المشهور بتشاؤمه . واذا كان صحيحاً ما قاله «اريستب» والقوريناثيون من ان اللذة هي غايتنا فيجب اذاً ان نتجرد عن كل شيء اذ ان الوصول اليهـا محال ، فالانتحار اذاً هو المنفذ المنطقي الوحيد .

وهكذا تفرّقت الفلسفة ، بمعناها الحصري، بين جميع الميول الاخلاقية والدينية او حتى الخرافية ايضاً ؛ هذه الميول التي تَسِمُ العصور الاولى للتاريخ المسيحي . ولقد كان التلاقح سجالا بين المثـل الاعلى اليوناني والديانات الشرقية فنتج عن ذلك تراكيب Synthèses فلسفية — دينية هي بمثابة توفيقات بين مذاهب شتى .

وحاولت التقاليد اليونانية، امام هذا التصاعد المتزايد، تصاعد مذاهب الخلاص ، بعثَ الفلسفات القديمـة من جديد بفضل تعاليم شرّاح ارسطو وخاصة بفضل جهود الفيثاغورية الحديثة والافلاطونية الحديثة .

ان ما نفتش عنـه ، في خضم الصوفية العددية وفي غمرة الرجوع الى افلاطون ، انما هو منهج للوصول الى حقيقة سامية تمتاز عن عالم الحواس . ولكن هذا لا يعني ان نناصر تقوى الساميين او التجارة الوهمية القائمة بين الانسان وربه . كما وان المشكلة ليست مشكلة اصـلاح اخلاقي او علمي او مشكلة تقوية بسط سيطرتنا على اشياء

هذا العالم . المقصود محاولة اقامة اتصال شخصي مباشر بين نفسية الفيلسوف والحقائق السامية التي هي اساس الوجود الذي يضمنا . ولقد كان افلاطون يحاول ، بواسطة اهتداء النفس بكاملها الى شمس الخير، ان يجعلنا نستشف امكانية اقامة اتصال كهذا وان نستشف ايضاً درجات سير متصاعد نحو هذه الحقيقة السامية، هذاالسير الذي هو في آن واحد حركة معرفة وحركة حب ولكن التأمل الأفلاطوني يهيىء دائماً العمل الانساني والاجتماعي ؛ فعلى الفيلسوف اذاً ان يعود الى الكهف وعلى العلم ايضاً ان يتابع دائماً تحليل العالم .

اما بنظر الافلاطونية الحديثة التي عرفت في امونيوس ساكاس معلمها وفي افلوطين (٢٠٥ ــ ٢٧٠ مسيحية) اكبر ممثل لها ، فان الغاية السامية هي « الانخطاف » اي سكنى الروح في مكان تكون فيه المعرفة الكاملة المباشرة والسعادة الروحية من حقها . ويتصوّر افلوطين جمال كل شيء، حتى جمال الشيء والحيوان والنبات، كتأمل عفوي باطني لمبدأ سام . وتؤثر المبادىء ، كما يؤثر الجمال، مالئة الاشياء بنورها وبانعكاسات هذا النور . وهكذا يُحدث المبدأ الاسمى «الواحد» ويسبب ، دون ان يداخله تغيّر،

مختلف نظم الحقيقة . اما الاجزاء ، فانها تحتفظ ، هي ايضاً ، وبطريقة داخلية ، بثروة الكل، وتتجه بذاتها نحو المبدأ كي تتأمله . وان اهتداءً داخلياً كهذا، وان حركة نفسيتنا هذه او بالاحرى حركة « الأنا » وهو يفتش عن « الوحدة » من خلال درجات الكائن ، هذه الدرجات التي تسمو أكثر فأكثر في روحانيتها ، ان ذلك الاهتداء وهذه الحركة يؤلفان « رحلة ما ورائية » حقيقية قمتها الانخطاف .

ويسعى هذا الترويض الروحي ، الذي يتمركز فيه «الأنا» تدريجياً ، باهتدائه الى الوحدة الباطنية ، في درجات ما ورائية تتسامى برفعتها، يسعى الى ايجاد اتصال مباشر « فائق الوصف » بين اعمق اعماق شخصيتنا وبين ما يؤلف «النفسية» العامة التي هي وحدة ارفع طموحاتنا العقلية والاخلاقية . ولقد ابتكر افلوطين ، سابقاً بذلك صوفية المحدثين ، طريقة للتدرب على الحياة الروحية ، طريقة قلّد قوانينها تقليداً جافاً كل من برفير وجامبليك. غير ان بروكلوس ودمسكيوس، آخر اساتذة الاكاديمية، اعادا النظر في هذه الطريقة . ويستجيب اختبار الحياة الباطنية ، عند افلوطين ، لشعور « وثني » خالص النقاء.

بيد ان هـذا الاختبار كان يتقبل مطامح العـالم القديم الدينية الجديدة وكان يستوحي الميول المسيحية .

وسوف يُدخل التجلي المسيحي الى نفسية الاقدمين، خشوعاً اخلاقياً واخوةوثقة مفرحة، والىعقليتهم، نظرة دراماتيكية عن العالم ، مع ان كل هذا لم يكن ليتفق مع نظريتهم في « عـالم » خالد منسجم خاضع لنظام ثابت . ولكن لن تؤثر هذه الطرائف العجيبـة ، إلا على مرّ الايام ، في فكرة الفلاسفة . وهكذا علينا ان ننتظر حتى يعيد المحدثون النظر في متطلبـات العقل وملهمات الدين على التوالي . ان ما بشر به السيد المسيح ، في الجليل ، امام اناس خُشَّع ، غرباء عن كل دقة اليونان الفكرية ، قد فعل فعله : اولا كمنهج للحياة وبالتالي كمنهج للقلب . وعندما تتعرض عقلية الاقدمين لشرح الايمـان الصاعد حتى النخبة ، فعلى الايمان ، اذ ذاك ، ان يستعير ثقافـة هؤلاء الاقدمين . ولكي يدافع عن ابتكاراته عليه ايضاً ان يتكلم لغة الفلاسفة. وهذا ما اوضحه ذاك « التقابل » الصارخ بين دأب «سينيك» الفلسفي وبين شكل تعـاليم القديس بولس (رسائله وتبشيره) . وان اتصالا كهذا سوف ينمو بلا انقطاع ويمتـد حتى بعد ابادة العـالم

القديم مرافقاً بذلك تقلبات المدنية وازمات التعصب الديني[1] .

(١) اما في الغرب فقد استعمل اوريجين والقديس اغوسطينوس (٣٥٤ ـ ٤٣٠) الفلسفة اليونانية ولكنهما حددا التناقض القائم بين المذهب اليوناني والدين المسيحي . واما في الشرق فقد حدث عكس ذلك اذ عاشت التعاليم اليونانية قوية راسخة في لاهوت النخبة المسيحية كما يتبين من تآليف اوسيب سيزاريه (٢٤٠ ـ ٢٦٥) وتآليف غريغوار نازيونس وخاصة من تآليف نيميسيوس (حوالي سنة ٤٠٠ مسيحية) وديني الاريوباجي .
والجدير بالذكر ان بعض هذه التعاليم عاش حتى الفتح العربي .

الفصل الثالث

نهضة القرون الوسطى

١ ـ المذهب الانساني والابداع

تراث الاقدمين ـ النهضة الكارولنجية ـ جان سكوت اريجين ـ الجدل واللاهوت في القرن الحادي عشر: برنجيه ـ روسلين ـ القديس انسيلم.

النهضة في القرن الثاني عشر: «الامثال» ـ مذهب شارتر الانساني. التصوف والفلسفة القديس برنار، ابيلار، هوغيز دي سان فكتور ـ .

كانت بقايا الحيــاة الفكرية التي مزقتها الازمات وغزوات البرابرة، منذ القرن الخامس للمسيح وحتى ايام شارلمان، كامنة في احضان الجماعات المسيحية وفي الاديرة. وكانت الحيــاة الدينية تضم، مادياً وروحياً، حاضر

الفلسفة باكمله ومستقبلها باكمله . واصبحت ، منذ ذلك الحين ، صورة الكون التي يجب تُشرح ، هي صورة الايمان المسيحي: اي صورةالاشياءغير المنظورة والخارقة الطبيعة التي يعلمها الايمانالمسيحي وليس ابداً صورةالعالم أو تعارك المدنية. وهكذا اصبحت التعاليم الدينية ممزوجة بالفلسفة اليونانية . ثم أضيف قسم من مؤلفات ارسطو وكذلك مذاهب الكلبيين والافلاطونيين الاخلاقية ، وذلك بواسطة بوويس «آخر الرومانيين» (القنصل سنة ٥١٠ والذي اعدم سنة ٥٢٥ مسيحية) وبواسطة صديقه كاسيودور ، اضيف هذا القسم الى «التراث القديم» الذي مثّلته مؤلفات القديس اغوسطينوس . بيد انالاكليروس لم يستطع استثمار هذه الكنوز لانه كان قد تهاوى في الغرب .

وعندما ارسل شارلمان سنة ٧٨١ يستدعي الكوين المشهور من انكلترا ، حيث كانت الحياة الفكرية اكثر نشاطاً ، بدأت في المملكة الافرنجية «نهضة فكرية» حقيقية . وهكذا وُلد مثل أعلى فلسفي كما وُلد مثل اعلى ديني . وتوّجت هبات الروح القدس السبع الخارقة الطبيعة ، الفنون السبعة المتحررة التي أُخذت عن

اليونان[1]، وتشهد فلسفة جان سكوت اريجين، الاكليريكي الايرلنـــدي الذي حمل المذهب الانساني الى الاراضي الفرنسية ، على هذا الخصب الجديد الذي طرأ على الفكر الغربي[2] .

لكن يبدو ان الفلسفة اختفت طوال القرن العاشر ، الذي اشتهر بالحروب والغزوات فــلم يطل علينا خلاله سوى «جربير» الذي نقل الينا « هندسة » . ثم عاد الفكر بعده فارتمى بحماس في احضان قواعد الاقدمين وجدلهم . ونشأ عن ذلك صراع وقفت فيه نزوات هـــذا الحماس المنطقي وجهاً لوجـــه مع متطلبات الايمان . فحكم ، في القرن الحادي عشر ،على كل من برنجيه من تور وروسلين

(١) لقـــد كانت ثقافـــة الاكليريكيين تتطلب ، للقراءة والتعليم ولشرح الكتاب المقدس وكتب آباء الكنيسة ، القواعـــد وعلم البيان والجدل . وكانت تفرض ، لتعلم الطقوس والروزنامـــة الكنسية ، الحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى اي العلوم الاربعة التي جعلها افلاطون اساس الثقافة الفلسفية .

(٢) ادار جان سكوت مدرسة قصر شارل الاصلع وعرف كيف يترجم نصوص دينيس الاريوباجي .وقد تخطت عبقرية جان سكوت حدود زمانه فتخايل العالم المسيحي كتسلسل من الكائنات تخرج من الله وتعود اليـــه حيث تستغرق ، وقد حملتها موجة جزر ومد شاسعة ، في الوجود الالهي .

من كومبيـــانين ، لانهما جـــدليان . ثم لم تلبث القرون الوسطى ان احست في اعماقها بحاجتها لايجاد توفيق بين الغريزة الدينيـــة والغريزة الفلسفية . وسنرى ان هـــذا الموضوع سيكون مادة ارفع تأملات القرون الوسطى .

ومع القديس «انسيلم» من آوست، مطوإن كونتوربيري (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) ، « عاد الجدل الى مكانته » الاولى وذلك بتسلسل نظامي يبتدىء بالايمان . اما التوازن بين العقل والايمان فيفترض ان يقبل الانسان من السلطة (التي هي الكنيسة او الكتابات المقدسة) عقائد الايمان التي لا يوصل اليها العقل. بيد اننا، عندما نمتلك الايمان، يدفعنا الحب الى ان نعقل هذا الايمان ، وبذا نحصل على مقدار من « تفهـُم » العقيدة وعلى نظرة ارفع الى الايمان الخالص ولكنهـــا ادنى من النظرة المباشرة الى الله التي يحتفظ بها المختارون. «ايمان شديد الصلابة يفتش عن عقل مدقق» : على ضوء هذا المعنى يجب ان نفهم براهين القديس انسيلم الشهيرة التي تنطلق من فكرة الله ، الموجودة في ادراكنا، والتي هي ثمرة التأمل ، لكي تبرهن على ان الوجود نفسه يصدر عن هذه الفكرة نتيجة « آليتنا » العقلية . « ان ما اعتقدته اولا وانت تعطيني الايمان اصبحت الآن افقهه وانت تنيرني الى درجة اني اذا لم ارد ان اعتقد بوجودك

لما استطعت الا ان افقه هذا الاعتقاد » .

لكن القرن الثاني عشر سيضيف، الى هذه العبقريات التي نمت وترعرعت في الاديرة والتي كانت فلسفة القديس انسيلم تمثلها احسن تمثيل، عبقرية « مدارسه » التي نشأت في المدن وحول الكاتدرائيات . غير ان عبقرية هذه المدارس كانت في بعض المرات تقف وجهاً لوجه امام تلك العبقريات التي انطلقت من الاديرة .

اما التحالف القائم بين العقل والعالم الماورائي فقدكان يرتكز على اطار الاحكام والامثال[1].

بيد ان العقل اراد ، في هذا العصر ، عصر الغليان العام الذي شهد ولادة الجماعات الشعبية وتفتح وازدهار النحت الديني و « اناشيد الايماء » ، ان يعرف جوهره ويتعرف الى ماضيه ، فاضحت الفلسفة اذ ذاك بحثاً عن مذهب انساني؛ واصبح هذا العمل نصراً لمدرسة شارتر . اما «قسطنطين» الافريقي ، المولود في قرطاجة ، والذي

---

(١) تجمع هذه المؤلفات جميع المعطيات اللاهوتية ، وهي ، بجمعها ومقابلتها ، في كل قضية ، بين آراء الآباء ، تقوم بعملية تنسيق للمسيحية. ولقد بدأت هذه الموسوعات ، بمناقشاتها للسلطات حسب الطرق العقلية ، تطبق الطريقة الملقبة « بالمدرسية » وتهيء الجو لمؤلفات القرون الوسطى الشهيرة .

كان رحالة ومترجماً لتآليف العرب واليهود ، منذ نهاية القرن الحادي عشر ، فقد عرّف الناس الى غاليان وابيقراط ، ثم اطلعهم بعد ذلك على ديموقريطس. وزار اديلار من بارث ، في اوائل القرن الثاني عشر ، اليونان والبلاد العربية وترجم علوم الهندسة والفلك . ولم يكتف برنار وتييري من شارتر وجيلبر من بوريه وغليوم من كونش ، لم يكتفوا بمعرفة علوم الاقدمين بل ارادوا متابعة المعرفة الانسانية[1] .

ولقد شوش هذا الازدهار ، ازدهار العقل الذي اعتاد ان يفكر « للذة في التفكير » وليس لفهم ايمانه ، شوّش افكار اولئك الذين كانوا ، في ذلك الحين ، يتابعون ويتعمقون في دراسة المثل الاعلى اي المثل الذي تعتنقه الاديرة[2] .

---

(١) وهكذا قابلوا ، بالثقافة الانسانية والعلمية ، جهل علماء اللاهوت والبلاغة المحض ، هؤلاء الذين سخر منهم جان ساليسبوري ، الانساني الكامل والجدير بعصور النهضة .

(٢) وظهرت في الاديرة ، الى جانب الاصلاح الذي قام به «السيتو» والبناء الذي شيده اتباع شارتر ، طريقة تكامل روحي تتجه نحو التأمل الصوفي ؛ وكان من اكبر اساتذتها ، في القرن الثاني عشر ، لاهوتيون ينتمون الى دير القديس فكتور في باريس ويعتبرون احفاداً لهوغيز (١٠٩٦ – ١١٤١) .

وكان القديس برنار، خادم رعية كليرفو ، وصاحب الفكر التأملي المتهوّس ، وقائــد الجماعات الكبير ، كان يعتقد بانالفلسفة، في مجملها، ليست سوى «معرفة يسوع، يسوع المصلوب . » ، وبان معرفة حب الله للبشرهي التي تقود البشر لحب الله ؛ وعلينا ، كيما يتحول عقلنا الى هذا الحب ، ان « نصلح هذه الطبيعة الساقطة » . ان تجارب الدير ، بنظره ، هي التي تعلم هــذا الاصلاح . وتنطلق هذه التجارب من التواضع، وتصل بنا تدريجياً الى الحنو فالحرارة التأملية فالانخطاف حيث تتبدل النفس وتتغير .

وليست آخر درجة من التواضع ، بنظر الصوفي ، سوى أول درجة من الحقيقة . والحقيقة ، بنظر «ابيلار» ، هي اولاً فتحٌ . فقــد كان إيمانه المسيحي وشغفه بالجدل يشحذان فيه غريزته الباحثة أي رغبته في معرفة الكائن الحي وفي تلمّس الواقعي والملموس . ووجد «ابيلار» ان حركة الفكر كامنة تحتالنصوص العامة وان الفلسفةقابعة تحت اللاهوت وان الفكر الفردي العقلي قائم تحت ثقافة عصره ، هذا الفكر ، فكر الاخلاق الجديدة التي كانت اقرب الى الكلبية منها الى المسيحية . وقـد كانت جرأة ابيلار الخارقة في مناقشة هذه المواضيـــع سبباً دفع مجمع الاساقفة للحكم عليه مرتين، لأنالكنيسة كانت مضطرة،

أمام شبه حمى شاسعة من التجاوز والخروج على التعاليم المسيحية ، لأن تدافع عن وحدتها الروحية والسياسية .

أما الالبيجيون والغوندوا وزملاء «جواشيم فلور» أو «اموري بين» فقد فسروا، على طريقتهم الخاصة، الفيض الديني والاجتماعي في القرن الثاني عشر، وقوة هذا الفيض الخلاقة اي هذا التحالف الطبيعي بين الالهي والانساني وبين التصوف والعقل، هذا التحالف الذي هيأ ، ورسم في بعض الاحيان، قبل الاوان ، عقلية النهضة الفلسفية في احضان القرون الوسطى .

٢ ـ وحدة القرون الوسطى

عالم القرون الوسطى : الشرق وتأثير ارسطو ـ جامعة باريس : الطريقة المدرسية في القرن الثالث عشر ـ القديس بونا فونتور ـ البير الكبير والقديس توما ـ مذهب ابن رشد ـ مذهب اوكسفورد الانساني والاختبار : روجيه باكون .

لم يكن الاسلام لينفصل عن المسيحية في عالم القرون الوسطى ، فقد اسهمت الفلسفات الشرقية ، عن قرب ، في نهضة الفكر المسيحي حتى اضحى مصيراهما ، وقد اتحدا ، تاريخاً واحداً . لقد فرض الفتح العربي نفسه في بلاد فارس ، وفي سوريا ، هذه البلاد التي سبق واعتنقت المذاهب المتيوننة والتي كانت في نفس الوقت ميداناً للتوسع المسيحي . وهكذا تابع السوريون ، باللغة العربية، درس معرفة وثقافة الفلسفات القديمة. وكما تغلغلت حاجة الفهم والتفكير ، عند الغربيين ، في التعاليم الدينية ،

تغلغلت ، عند العرب ، واتفقت مع هذه التعاليم بالرغم من الصراع، للوصول الى بناءالمعتقدات الدينية بناء عقلياً. وكان العرب ، ومن بعدهم اليهود الذين شرحوهم ، قد تعرفوا ، في غمرة هـذا التطور ، الى نصوص ارسطو الحقيقيـة فسبقوا بهذا الفكر المسيحي بحوالي جيل . وسنرى انه سيكون لمؤلفـاتهم تأثير كبير على القرون الوسطى في الغرب[1] .

فقد انتشرت الفلسفة اليهودية من مصر الى اسبانيا الى مراكش وهي على اتصال وثيق بالعرب . وكـان القبال ، في البدء ، هو الشكل اليهودي الذي يمثل صوفية

---

(١) لقد هيأ الكندي (مات سنة ٨٧٣) وخاصة الفـارابي (مات سنة ٩٤٩)، بمعرفتهما لارسطو ، تـآليف ابن سينا (٩٨٠ – ١٠٣٧) الطبيب والفيلسوف الذي جدد ونسق مذهب ارسطو بأكـله وآراء الافلاطونية الحديثة المتعلقة بخلق العالم . ثم ظهرت قة هذه الفلسفة في اسبانيا المسلمة ، في القرن الثاني عشر . فقد بحث ابن رشد ، الشارح الكبير المولود في قرطبة سنة ١١٢٦ ، عن فكرة ارسطو الحقيقية من خلال التشويه الذي أتى على يد شراحه . اما المنازعات القائمـة بين القرآن والفلاسفة ، فقد ابتدرها ابن رشد بتمييزه بين ثلاث درجات ادراك للحقيقة الواحدة : درجة الفيلسوف الذي يفهم الحقيقة المطلقة بالبرهنة ، ودرجة اللاهوتي الذي يستنجد بالمنطق والتأويل ليصل الى ما هو شبيه بالحقيقة واخيراً درجة العامة الذين يصلون الى الحقيقـة بالايمان .

الافلاطونية الحديثة[1] التي ناقضت التلمود الذي هو تفسير حرفي للشريعة .

اماموسى بن ميمون الذي ولد سنة ١١٣٥ في قرطبة فهو حاخام وكتابه «هداية الضالين او بالاحرى المترددين» موجه الى الذين يقفون مترددين امام طريقة التوفيق بين العلم والفلسفة من جهة وروح الكتاب المقدس من جهة اخرى . وكانت الافلاطونية الحديثة ، وخاصة ارسطو ، قد اقاما ، بطريقة منطقية ، توفيقاً راسخاً بين معرفتين مختلفتين بالجوهر : العلم والشريعة الدينية . واصبح ابن ميمون ، بفضل هذه الطريقة ، طريقة تدعم الايمان عقلياً بواسطة فلسفة ارسطو ، وبفضل اعتناقه لمبدأ ارسطو ، سلف القديس توما . وقد ابرز ابن ميمون المعضلة الاساسية ، معضلة الفلسفة الدينية التي لم يعد باستطاعة القرون الوسطى ان تتجنبها .

وتبين في القرن الثالث عشر ، وبطريقة اكثر فاكثر وضوحاً ، ان العقل والايمان لا يمكن ان يتنازعا ولا ان يتحدا اتحاداً كلياً كما كان يعتقد القرن الماضي ولذا وجب التوفيق بينهما . وهذا التوفيق كان همّ المذاهب

(١) وسوف يؤثر كتاب افيثيبرون (سليمان بن جبريل) (١٠٢٠– ١٠٧٠) الذي عنوانه : مورد الحياة ، سوف يؤثر على القرن الثاني عشر بواسطة تذكراته الافلاطونية .

الفلسفية الكبرى المدعوة بالمدرسية. وتتحقق هذه الوحدة المثلى، وحدة الفلسفة واللاهوت، كاملة، بانتصار ارسطو. وقد تميزت حقبة كاملة من المدنية بطابع هـذه الوحدة وهذه المذاهب المدرسية .

وكان تغلغل ارسطو في صميم الفكرة الدينيـة مبعث اكبر ازمة عرفتها القرون الوسطى اذ تصادم من جرائه مذهبان متناقضان يتعلقان بالفلسفة والثقافة الدينية ،ولقد طبعت احد هذين المذهبين فكرة القديس بونا فونتور الذي اجتمعت عنده « عقلية » القديس فرنسوا داسيز وحكمة القديس اغوسطينوس .

من واجب الفلسفة ان توصلنا الى الحب الالهي بواسطة اللاهوت : انهـا تبيّن رحلة العقل نحو الله . وتقودنا ، في هـذه الرحلة ، انعكاسات النور الالهي . وليست المخلوقات التي تعتبر كرموز ،سوى آثار الله في العالم الملموس اما نفسنا فهي صورة الله . وعلينا ان نقول ، ونحن نتابع حجج القديس انسيلم ، اننـا نؤكد وجود الله لان الله اضحى حاضراً بالنسبة الينا . اما بنظر اتبـاع ارسطو المتزمتين فالحقيقة عكس ذلك اذ ان الموضوع لا يتعلق بهـذا الحضور الخاص . فالنفس بنظرهم « سجينة » الجسد وصورة له لا غير ، وليس هناك من طريق مباشر

يقودنا الى الله ، ومـــا من ثقة حدسية باستطاعتها ان توضح لنا رموزه .

وبالرغم من هـــذا الصراع العنيف ، وبالرغم من الموانع التي فرضتها السلطات الكنسية،فقد تغلغل المذهب الارسطي ، بزخم لا يقاوم ، في قلب اتباع الكنيسة لانه كان يحمل معه علماً كاملا ، اساسه المنطق الدقيـــق ، وصورةً عن العالم كاملة الانسجام .

وكان «البير بولستاد» (١٢٠٦ ــ ١٢٨٠) ، القارىء في جامعة كولونيه، «والدكتور العالمي» ، حجة في زمانه. واراد ان يحيي من جديد كل ما تخايله ارسطو او اعتقده في مختلف حقول المعرفة ، لانـــه شعر بان ارسطو ذاته يحتوي على « الدواء الخاص » الذي باستطاعته ان يقاوم اخطار المذهب الارسطي . لقد برهن البير الكبير هذا ، بهـــذا العمل الاصلاحي الذي هو ايضاً عمل اختراعي ، عن حرية فكرية تامة مجندة لخدمة الثقافة العادلة ، ولهذا لم يتراجع لا عن ايمانـــه ولا عن تعاليم القـــديس اغوسطينوس . انه فيلسوف خلق فلسفة من جـــديد ، « انه ارسطو جديد وضعته العناية الالهية في خدمة الفكر اللاتيني » .

وظهرت مع البير بولستـــاد ، وفي تضاعيف عقلية

القرون الوسطى ، أوضاع غاية في الجدة: ميل للمعلومات الايجابية والواقعية ، وهوة بين الفلسفة واللاهوت ازداد اتساعها اكثر فأكثر ، وخاصة شعور واضح جداً بما هو « قابل للبرهان » وبما هو غير قابل للبرهان .

وأتت مؤلفات القديس توما فافسحت المجال، بفضل هذه المتطلبات ذاتها ، متطلبات الدقة ، أمام ثقة العصر لكي تتطاول حتى اللانهاية. ولم يعد تآلف العقل والايمان بحاجة لان يُبتكر او يُناقش بل لأن « يُنسّق » بدقة . ولقد اسفرت مساعي التمييز بدقة ، في كل مناسبة ، وفي مذهب الحقيقة المنسجم، بين قطاع العقل الفلسفي المتحدر من فيزياء ارسطو وبين قطاع المعتقدات الدينية، اسفرت عن التشديد بقوة على كل ما يجب ان نسلّم بـه منطقيا كحقيقة لهذا العالم أي كعمل الكائنات الطبيعية الخاص . وان رفض « افراغ الكائنات الحساسة من جزء اساسي من حقيقتها لصالح الماوراء »، هذا الرفض الذي يضمن قوة وحكمة المذهب اللاهوتي ، ان دل على شيء فعلى نضوج العقل في مجال فكر القرون الوسطى .

ويبرهن القديس توما على ان العقل ، في احضان المسيحية ، قوي لدرجة ان قواه لوحدها باستطاعتها ان تستثمر الطبيعة فلسفياً . لكن ذلك العقل وهذه الطبيعة

مسوقان نحو الله . والفلسفة الخالصة ذاتها تتطلب ، بنظر القديس توما، اللاهوت. واراد، بصفته لاهوتياً، ان يُلمّ بمجمل مذهبه . ولذا نراه يقف بوجه اولئك الذين جرفتهم الحركة الارسطية دون مقاومة .

وكان «سيجردي برابوند» استاذاً لاتباع ابن رشد اللاتين الذين بالغوا في احترامهم للنصوص الفلسفية فأوصلهم هذا الاحترام الى تأكيدات لا تتفق مع العقيدة . ومما لا شك فيه ان «سيجر» هذا كان يحتفظ للعقيدة وحدها بصفة «الحقيقة» . غير انه نفى ، في الواقع ، هذه الوحدة المدرسية ، وحدة العقل والايمان ، وذلك باقامته ذاك التوحيد السمج بين تعاليم ارسطو واشعاع العقل ، وبوضعه هذه الوحدة في وجه الايمان المُنزل .

أما مذهب اوكسفورد الانساني فقد كان اكثر تنوعاً واكثر غنىً بالمستقبل . لقد مدّ هذا المذهب في عمر الثقافة الفلسفية التقليدية وفضول مدارس شارتر العلمي . وهكذا فباستطاعة اي كان ، بفضل هذا الجو الفرنسي – الانكليزي الوفيّ للاهوت القديس اغوسطينوس والمتأثر بالمذهب الافلاطوني ، ان يكون ، في آن واحد، انسانياً، وافلاطونياً ورياضياً . لقد ابتكر جماعة اوكسفورد، تحت تأثير العرب وخاصة تحت تأثير كتاب النظرات للهازن ،

نظرية رياضية وفلسفية تتعلق بالنور بصفته ينبوع الكون وعنصره المؤلف . وتكاملت هذه النظرية ، فيما بعـــد ، بفضل «روبير كروسيتيست» اسقف لينكولن (١١٧٥ـ ١٢٥٣) الذي بيّن بوضوح الدور الذي يجب ان تلعبه الرياضيات التي تطبق على الفيزياء. أما زميله روجيه باكون الفرنسيسكاني والمولود سنة ١٢١٠ ، فقد اكد انه يجب اضافة الاختبار على الرياضيات. وهذا الاختبار مزدوج: اختبار داخلي او اختبار الحياة الباطنية وهـــذا يقود الى الالهام والتصوف، واختبار خارجي هو اختبار الحواس. ولقد تنبأ روجيه باكون ، وهو الرجل الخارق واللاهوتي الضليع والفيلسوف الذي تغلغلت في اعماقه رسالتـــه الفلسفية ، عن مدى القوة الاختبارية للعلوم الحديثة .

٣ – من عقلية القرون الوسطى
الى العلم الحديث

ازمات المسيحية – التطور الجامعي – دانس سكوت – اوكام – الاسميون والعلوم – القدامى والمحدثون – الصوفية والاصلاح الديني – النهضة : نقولا دي كوز – ليونار دي فنشي – برونو كامبانيلا .

لقد كان مثل القرن الثالث عشر الاعلى في السياسة والدين، يبني نظام المسيحية على وحدة الايمان ، وتجسمت مفخرة الحكمة السياسية والفلسفية في هذا النظام الذي حطمته سريعاً القوى ذاتها التي عاضد ازدهارها وسمح له بان يبصر النور . فحرب المائة سنة وويلاتها ، وتفكك الامبراطورية الكامل ، والانشقاقات عن الكنيسة ، والصراع الكنسي الذي اضعف حرمة البابوية ، كل هذا لم يسمح لغير الامراء والطوائف بالبقاء والاستمرار . وبسبب هذا الخسوف ، خسوف السلطات القديمة، بدأت

السلطة الملكية تثبت دعائم اركانها بواسطة المشترعين ، وبدأت قيمة الجامعات الفكرية تتزايد وبدأ استقلال هذه الجامعات يتبلور ، واصبحت فلسفة القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، بعد ان اتجهت نحو البحث الحر، اكثر امانة لعقلية القرن الثاني عشر منها لطموح القرن الثالث عشر التركيبي . وهذا ما يوضحه التنـــاحر الجامعي بين « القدامى » و « المحدثين » . فالقدامى هم رجـــالات القرن الثالث عشر الذين مـــا زالوا « يتعثرون » بتلك الصيغ الموروثة عن ارسطو . اما المحدثون فهم، بالعكس، اولئك الذين اطّرحوا هذه الصيغ ليوجهوا الوقائع بطريقة مباشرة. وانتصر هذا الميل ، الذي كان قد اصبح ملموساً في عنف «دانس سكوت» (١٢٧٠ ــ ١٣٠٥) الفلسفي الذي يختلف عن اشراقية معاصره «ريمون لول» (١٢٣٥ــ ١٣١٥) رسول المنطق ، انتصر هذا الميـــل اخيراً في مؤلفات «غليوم اوكّام» (١٣٠٠ــ١٣٤٧). فقد خلّص اوكام ، وهو مثال العقل « الهادىء العفيف » ، عقلِ النخبة المفكرة الجديدة ، نظريةَ المعرفة ومن ثم الفلسفة، من جميع المركبـــات الوهمية التي كان يتخبط فيها ، دون جدوى، كل من المدرسية والارسطية .

ثم استُخلصت نتائج هـــذه الفلسفة تدريجياً بفضل

وارثي او كّام الملقبين بالاسميين، اذ انهم رفضوا، كما رفض ابيلار من قبلهم ، اعطاء التعابير العامـــة صفة الوجود الحقيقي [1] .

وهجر الاسميون الباريسيون ، الى جـــانب مؤلفات ارسطو الفلسفية ، مؤلفاته الماورائية ، وتخيـــلوا اذ ذاك مبادىء الآلية الحديثة [2] .

ولقد كانت العقلية الدينية ، كما كانت العقلية العلمية ، هدفاً لتحول عميق . لقـــد احدثت التجارب في الاديرة

---

(١) وهم يعتقدون ان موضوع العلم ليس ما هو عـــام وبالتالي غامض بل ما هو خاص وبالتـــالي حقيقي ومعروف مباشرة . والعموميات لا توجد إلا لانها تتعلق من قريب او بعيد بالاشياء المنوه عنها ، هذه الاشياء التي تعبر عنها العموميات بفضل لغتنا . والحقيقة تنحصر في ايجاد مرجع اساسي من فكرتنا للاشياء، وبذا تكون الاسمية أول شكل للغريزة العلمية .

(٢) وقد ظهرت مع كل من جان بوريدان المولود حوالي سنـــة ١٣٠٠ والبير دي ساكس ، التباشير الأولى لعلمي الآليـــة والفلك الحديثين . اما نيقولا اورسمين الذي توفي عام١٣٨٢ والذي تابع اعمال اسلافه ، فقد سبق ديكارت فـــيما يختص بالتصوير الهندسي الجبري واستكشف ، حتى قبل ايام غاليـــله ، قوانين سقوط الاجسام بحركة متسارعة .

صوفية اقرب الى النفحة الشعبية تتكلم لغة الشعب[1] ، في حين كانت تتألف في قلب الجامعات، ارستقراطية فكرية.

ونجـد ، في عصر النهضة ، مع التيارين الصوفي والعلمي ، تراث القرون الوسطى بكامله ، هـذا التراث الذي كان قد نُقل في نسق جديد ، نسق حياة اغنى.

ولم تكن هذه « الطاقة الحيوية » الاوروبية الجديدة سوى ثمرة اختبار متزايد في جميع الميادين : اختبار عقلي، اختبار تقني ، واختبار انساني . ومن جمـلة هذه الميادين ايضاً : الماضي، الذي عُرف والذي يُبحث عنه لذاته ، والكرة الارضية بمساحاتها الجديدة ، وسكانها وطبائعهم المتسامية فوق كل ريبة ، وخاصة العمل الانساني ، العمل الذي تضاعف بفضل العلم وتقدم الفنون والمهن وبفضل التسابق السياسي والتجاري . ورجالات هـذه الفترة العظام هم دائماً رجـال عمليون ، هم فنانون ومهندسون

---

(١) فقد نقـل الاستاذ ايكار ، مؤسس الصوفيـة التأملية وابو الفلسفة الالمانية ، اعمال الانسلاخ الى اوضاع داخلية والى «حالات» فلسفية . واتسع الشق ، من بعده ، بين العقل والايمان ، عند تنلر وسوزو استاذي لوتيروس . وكان رويسبروك ، في هولندا ، يستلهم طرق حياة داخلية اكثر مما يستلهم الفلسفة . وكان كتاب « الاقتداء بالمسيح » أحدى طرق هذه الحياة الداخلية . وحتى الآن يوقظ فينا هذا الكتاب ، الذي طالما نسبوه الى توماس كمبيس ، السحر الروحي.

ورجال اعمال لا فلاسفة محترفون . والفلاسفة انفسهم ، ولو جزئياً ، هم دائما رجال تقنيون . اما الجو الفكري فهو جو البحث الحر . ولم يعد التفكير ، في اكاديمية فلورنسا الافلاطونية وفي اكاديمية البندقية الالدينية ، وفي معهد فرنسا ، محـــدوداً في نطاق الحاجات التطبيقية ، حاجات التعليم الجامعي . ومن هنـــا ازدهار المذاهب الخارق ، حيث يتفتح او يختلط ، احياناً ، كل ما هيأته القرون الوسطى وكل ما عرفت ان تنبذه .

أما الافلاطونية فقد كانت اخصب واهم هـــذه التراثات. فقد اقام الكردينال نيقولا دي كوز (١٤٠١ـ ١٤٦٤) الذي نشأ على ايدي الاسميـــين ثم لم يلبث ان انخرط في التيار الافلاطوني الحديث، تيار بروكلوس الذي هو اقرب الى الاصل ، اقام بين العقل والايمان اتصالا جديداً ذا صبغة افلاطونية [١] .

ويسعى باراسلس وبيك دي لا ميروندول ومرسيل فيسين ، ولكن بطريقة اقل عمقاً ، وراء وحدة دينية في

---

(١) ان «الجهل المثقف» يعلمنا الغوص وراء المعرفة العقلية مبرهناً لنا بانها ترتفع، كما يرتفع الخط المنحني نحو المستقيم ، المقارب، نحو معرفة عقلية يشهد العقل فيها تجمع الاضداد التي وضعها وجهاً لوجه والتي يوحدها الله .

الافلاطونية الحديثة وفي القبّال . وهـــذه الافلاطونية خيالية، صالحة للمعتقدات المسيحية ولكنها تصطدم بعنف بالارسطية المتصلبة الرأي ، ارسطية اتباع ابن رشد امثال بومبونازي وجيروم كاردان ، المفكران اللذان تأثرا تأثراً عميقاً بكلية مناهضة للمسيحية. لكن مذهب هذه الكلبية النظري كان قد تلاشى. أما موقف ليوناردي فنشي العلمي فيدو حديثاً تماماً ، وهو الذي يرى ان الحقيقة وحدها هي التي تجعل الافكار نبيلة .

ويعتقد ليونارد ، كما يعتقد غاليله اوتارتاغليا ، بان النموذج الذي يجب ان نقتفي آثاره هو ارخميدس الذي كانت تجهله القرون الوسطى والذي يدخلنا الى محراب مرحلة العلم الجديدة .

أما الرغبة في توحيد العقل والتصوف ، بغية بنـــاء الوحدة الدينية ، فانها لم تظهر الا عنـــد الفلاسفة الذين عاصروا نهاية النهضة ، ولم تبرز الا في امتداد شامل طرأ على التعاليم الافلاطونية . ان هذه الوحدة ، وحدة العالم الدينية ، التي اقامها العقل ، ليست ، بنظر غليوم بوستال وجان بودين المشترع ، سوى موضوع ســـام للتفكير السياسي والاجتماعي. أما نظرية الكون الحي فانها تؤلف، عنـــد مفكري النهضة الايطاليين ، تفسيراً تاماً للكون

وفلسفة بمعناها الاكمل .

أما تليسيو ، « اول المحدثين » ، فقد احيى نظريات الكلبية عن العالم . وسوف تضم فلسفة جيوردانو برونو كل تراث الماضي . اما « عدوه » الوحيد فهو ارسطو. وقد أوحت اليـه الافلاطونية ، التي محّصها درساً وتفكيراً ، فكرة كون لامتناه يفسر لانهاية الكائن الالهي المتحركة [1] .

وهكذا حصر جميع فلاسفة النهضة الكبار ، وهم الذين اكتسبوا لقب المحدثين ـ بفضل توجيه فضولهم وبفضل مذاهبهم في الطبيعة ـ حصروا افكارهم في اطار قديم مُسنّ . واصروا ، بالرغم من ان كل شيء فيهم وحولهم كان يعلن انحطاط النظرية اللاهوتية الخاصة بالعالم ، على املاء فراغ البرنامج القديم الذي يعتبر الله مركزاً للعالم ، وعلى «تنسيق الاشياء والعقول بين الله كمبدأ وبين الله كغاية » .

(١) اما تراث برونو وتليسيو فقد اقتبسه كومبانيلا (١٥٦٨ ـ ١٦٣٨) المشهور باوهامه السياسية (مدينة الشمس) . فالانسانية الناشئة تصل ، بنظر كومبانيلا ، وبفضل نظام اجتماعي وسياسي اكثر انتاجاً وعدالة ، الى وحدة سياسية دينية في بوتقة ايمان شبيه كل الشبه بالمسيحية .

ويبين هـذا الاستمرار الشكلي لفكرة القرون الوسطى في الفلسفة ، وهذا التوق الى الوحدة اللاهوتية في احضان المذهب الانساني ، مـا عساها تكون المهمة الاساسية للتفكير الحديث وما عساه يكون اصل انشغالها. وهكذا على الانسان ان يطرد شبح المدرسية ويبني ، في الفلسفة ، اسلوب العلم والعقل بتوفيقه ، ولكن بطريقـة جديدة ، بين ميول المذهب الانساني وميول العقليـة الدينية[1].

(١) لقد عبرت عن عقلية الفلسفة الحديثة مؤلفات الكتاب وخاصة الاخلاقيين . ففن مونتينيه Montaigne مثلا ليس فقط الدليل ، الذي يتجدد دائماً ، على حكمة انضجها العقل. انه ، بنوع خاص ، ثمرة شكل من التحليل اصلي ، يفتح سلسلة الخطوات التي تميز الغرب اكثر من غيرها ، نحو « معرفة الذات ». فكون الشيء حقيقياً اصبح منذ الآن ، يحمل معنى اكثر من معنى كونه مطابقاً للحقيقة . انه التعلم بصبر ان نتعرف في ذاتنا على الانسان كرأسمال ، أي كشرط اولي ونهائي لكل اختبار ، وكحقل تجربة لكل حقيقة .

الفصل الرابع

الفلسفة الحديثة

١ ـ العقل

عقلية القرن السابع عشر ـ فرنسوا با كون وفلسفة الاختبار ـ العقل بنظر ديكارت وعقلية باسكال ـ مبادىء ليبنتز ـ ثروة المذهب الديكارتي : سبينوزا ومالبرانش

اقام القرن السابع عشر ، في وجه تمجيد الفرد وثورة الاهواء السياسية ومذهب النهضة الطبيعي ، ضرورة قيام القوانين الاجتماعية والدينية اي قيمة النظام العالمية . فالسلطة ليست عمل انسان فرد او نتاج قوته او غروره ، انها اكراه عام غير شخصي[١] .

(١) كما برهن على ذلك كتاب غروتيوس صاحب « مذهب الحق الطبيعي » الذي اخذه عنه فيما بعد بوفندورف .

والطبيعة خاليــة من كل قوة غامضة ومن كل عقل منظم : انها تذوب عندما تنقصها وصاية العقل وقاعدته في الوحدة ؛ وعلى الانسان ان يعرف هذه القاعدة وان يخضع لها كي يساعد على بسط سلطانها ، وعليه ايضاً ان ينسجم دائماً مع العقل .

وهذا النسق الجديد من الحيــاة والفكر يتفق اتفاقاً مكيناً مع عقلية العلماء المتحدرين من النهضة . وقد كان عمل هؤلاء يجري حسب قواعد محدودة ، وهم غير مبالين بنقاش المذاهب الفلسفية والدينية . والحقائق التي توصلوا اليها هي نتاج تلك القواعد ومتناسبة مع حنكتهم . ومن هنا نشأ الميل الى الثابت والاكيد ، هذا الميل الذي ترك صدى في فيافي الفكر والثقافة ومن ثم في الحياة الاجتماعية كلها[1] .

وكان الفرنسيسكاني الانكليزي روجيه باكون قــد استشعر شعوراً عميقاً بقيمة العلم الاختباري منذ القرون

(١) لقد بلغ مفكرو هذه الفترة ، وقد شغلهم احترام وبناء سلطة الايمان على اساس عقلي كما بنوا النظام السياسي ، اوج الصدق الديني والعمق الاخلاقي . وما غنى الفلسفات الكبرى الحديثة التي هي المثال الحقيقي على التأمل الماورائي سوى ثمرة هذا الجهد الجديد وهذه النظرة النافذة التي اقتبستها العقلية الغربية بفضل صراحة وصرامة العلماء .

الوسطى . اما فرنسوا باكون دي فيرولوم فقد وضع ، في انكلترا ، اول برنامج ايجـــابي لابحاثنا الطبيعيـــة . وكان فرنسوا هـــذا قاضياً ماليا في بلاط جاك الاول . وقد احدث كتابه رد فعل قوي فلسفي وعلمي .

لقد كانت عقلية فرنسوا باكون تكره كرها شديداً خمود وقحط العلوم التقليدية التي كانت باكثريتها ، تعتمد على البراهين والتمييزات اللفظية ، والتي كانت غنيـــة بالطرق فقيرة جـــداً بالنتائج الواقعية ، وثابتة وحتى متسمرة في مثل اعلى شكلي قاحل .

واراد باكون ، وهو الذي يحذر التصنيف والعقلية المصنّفة ، ان يتوجه دائما الى الطبيعة التي تفوق « دقتها » دقة عقلنا . وبرأيه ان « الاختبار » هو المعلم الحقيقي . بيد ان العلوم الاختبارية كانت ، في ايام باكون ، مزيجا غامضا من القواعد المتبعة والخرافات والتقاليد التجريبية او الفلسفية والأوهام والخداع . فالمقصود اذاً ، بنظره ، تنظيم هذا النوع من البحث حيث يكمن كنز الانسانيـــة المجهول. وهكذا تظهر اداةالاكتشاف الجديدة (الترتيب الجديد) اي المنطق الجديد الذي قام مقام منطق ارسطو ليدفع بمعرفتنا العلمية وبتسلطنا على الاشياء، نحو الامام. فالمعرفة العلمية ، بنظر باكون ، تهدف الى جعلنا اسياد الصفات

الطبيعيـــة ، ولذا يجب ان نكتشف اي تركيب فيزيائي يسبب وجود كل صفة من هـــذه الصفات واي شكل اختباري يميزها : وهذا هو عمل الطريقة الاستنتاجية .

الملاحظة تقدم لنا مزيجاً متشابكاً من الصفات الطبيعية. ولكن لكي نكتشف الشكل المميز لصفة طبيعية يهمنـــا امرها علينـــا ان نعزلها وان نستخلصها ونحن نحذف ، تدريجياً ، وبالاختبار، كل شيء لا يختص ، بالحقيقـــة ، بهذه الصفة . وعلينا ايضاً ان نعيد الكرة ونبـدّل ونمزج ونقلب رأساً على عقب الاختبارات. وعلينا كذلك ان نضع لوائح حضور Tables de Présence (للاختبارات التي ظهرت فيهـــا هذه الصفة الطبيعية التي نبحث عن شكلها). وعلينا ايضاً ان نضع لوائح غياب d'Absence ولوائح مقارنة de Comparaison (مطابقة لدرجات تغير الصفة التي ندرس) . وبمقابلتنا بين النتائج الحاصلة نحذف تدريجياً ، كما في التحقيق القضائي الرصين ، جميع الاشكال التي لا علاقة لها بالصفة التي ندرس. اما الباقي، هذا الذي يثبت بعد « استعراض الامثلة والاحداث، امام الادراك » ، فانه يحتـــوي ، ضرورة ، عـــلى الشكل الاختباري الخاص بالصفة التي ندرس .

لقد مهّد باكون، بهذا المخطط العام ، مخطط الطريقة

الاختبارية ، وباستعراضه للعــلم ، من المبادىء حتى الملاحظات الفردية ، وبتصنيفه المعارف ، هذا التصنيف الذي مهـــد السبيل لموسوعة اوغست كونت وتركيبه ، وبفكرته الايجابية في البحث المبني على اختصاص العمل وتعــاون الباحثين واصحاب المذاهب والاختباريين من جميع الناس . لقد مهد باكون ، بكل هذا ، لتوثب العلم والمدنية الحديثه المبنيين على فاعلية الطرق الاختبارية .

غير ان باكون لم يطبق هذه التعاليم الذي كان اول من بشّر بها . فهو لم يكن ملمّـاً الماماً صحيحاً بالاعمال العلمية الكبرى التي كانت تجري في عصره وبما كانت تحققـــه عبقرية غاليله . وهـــو لم يعرف ، لا بنفسه ولا بواسطة غيره، قدرة العقلية العلمية الحديثة على العمل ولا ما تستطيع ان تتمخض به هـــذه القدرة . وجهل باكون ، وهو فيلسوف الاختبار الخارجي ، وفيلسوف خطواته الرصينة ونفيه الصابر واكتشافاته المثمرة ، نوعاً آخر من الاختبار هو الاختبار الداخلي الذي منه ينشأ يقين العلوم وثقافـــة العقل العلمية والذي هو عقـــل الرياضي الخلاّق الذي يتثبت من الحقائق .

ان هذا الاختبار ، الاختبار الشخصي للخلق الرياضي وتجديد الاساليب المناسبة مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً بعقلية

الاصلاح الديكارتي . فقد وجد ديكارت في ذاته العقل الرياضي وهو يقوم باكتشاف الغامض . لكن ديكارت اكثر من رياضي . انه رياضي عبقري من طراز فييت او فيرما . وهو فيلسوف ، لا بل اكبر فيلسوف اثّر ، منذ سقراط، على مجرى الفكر الانساني. لقد كان عمله الفكري عميقاً وملائماً وممثلا، بشكل متين، لعلمنا وعقلنا لدرجة ان قواعد منهجه تبدو لنا الآن تافهة وكأنها لا تحتاج الى برهنة . والتاريخ وحده هو الذي يتيح لنا ان نقدر الميزة الدراماتيكية التي طبعت هذه الثورة العقلية التي تشدها الى حياة صاحبها رباطات وثيقة : حياة عزلة ونفي لحمتها الاستقلال والحرية الروحية والتفكير المجرد عن كل مصلحة من جهة ، وطاقة تسعى دائماً وابداً الى الخير العام بعزة سامية ، من جهة اخرى .

يتحدر ديكارت ، وهو التورونجي النشأة والبواتفاني العائلة ، من هؤلاء النبلاء ، نبلاء « الروب » اي الذين كانوا يعرفون كيف يجمعون بين الشعور بالشرف والشجاعة وبين المتانة الفكرية ، متانة العاملين الكبار والمحترفين الناجحين[1]. وكان تثقيفه، على ما يبدو، لطيفاً ومشمولا

---

(١) لقد كان كل من جده لابيه وجد امه طبيباً .

بالعنـــاية لكن منعزلا ، مفتقراً الى حرارة الحنو ، وهو الضعيف الصحة الذي فقد امه وهو ما يزال صغيراً. لقد اقّنه يسوعيو لافليش الآداب الجميلة والشعر . وكان هو ، في حداثتـــه ، يتعشق هاتين المادتين . ثم درس عندهم ايضاً رياضيات كلافيوس وشكوك الفلاسفة ومنطق ارسطو ومذهب القديس تومـــا الذي كان قد نقله وحوره ، بطريقة مقبولة، سوياريز . وانهى ديكارت ، هذا الشاب اللطيف الشاكّ بطبيعته والحذر في مشاكل العقل، بالتدرب العسكري ، هذا المزيج المقيد في حدود الكتاب ، وذلك رغبة منه في وفاء ما ورثـــه . وبعد ذلك اصبح التمرين الحر لعقله الشيء الاساسي في الحياة .

اقـــام ديكارت ، بعد ان انخرط متطوعاً في جيش الامير موريس دي ناسّو البروتستـــانتي ، في هولندا ، وذلك سنة ١٦١٨ ، حيث التقى في العـــاشر من تشرين الثـــاني بطبيب ورياضي شاب يدعى اسحق بيكمان . وبعثت هذه الصداقة ، في ديكارت ، الغريزة الرياضية وكشفت له عن حرارة العواطف الانسانية . ثم لم تلبث نفسيته ان تفتحت ، بعد ان انتقل الى خدمة دي لابافيير. وبعد ان اجهدته افكاره ، وهو التعب من حياة ، حقاً قليلة الحروب ، ولكنها فارغة ، تفتحت نفسيته لشوق

صوفي ولاهتمام علمي وانساني وديني في آن واحد، فانضوى تحت لواء جمعية روزكروا . وتراءت له ، في العاشر من تشرين الثاني عام ١٦١٩ ، الرؤيا العجيبة او « الاختراع العجيب » ، اختراع علم جديد تماماً . وقد تمت هذه الرؤيا اثناء تأمل متواصل عقبته ازمة حماس واحلام نبوية.

وهكذا وُلد الامل الحديث ؛ فالعلوم لن تؤلف ، بعد اليوم، سوى هيكل واحد يمتلك ديكارت نظامه، اي قانون تكوينه. وتهدف دعوة ديكارت وفكرته الاساسية، بلا ريب ، الى اقامة هذه الحكمة العلمية ونذرها لسعادة الناس .

وانعزل ديكارت سنة ١٦٢٨ في هولندا بعد ان اصبح مشهوراً بتفوقه العلمي والفلسفي وبعد ان اصبح سيد افكاره التي لم يكن قد نشرها بعد . وكان يتوخى ديكارت من عزلته تلك ضمان هدوء تفكيره واستقلاله . وبقي ديكارت ، طوال عشرين سنة ، باستثناء بعض رحلات قصيرة وغامضة قام بها احيانا ، ذلك المنعزل الذي ارتضى الانفراد لنفسه ولم يبرح هولندا عام ١٦٤٩ الا هربا من تعصب مضطهد كان يمارسه بعض المبشرين . وأمل ان يجد الهدوء والصداقة بالقرب من كريستين السويدية فتحمل ، لهذا ، التصنّع وواجه مناخا

قاسيا . ولم يكن باستطاعته ان يقـاوم اكثر من بضعة اشهر ؛ غير انه عرف ان يتقبـل ، بارادة[1] عبقريته ، آخر مصير كان على عبقريته ان تتغلب عليه وهو الموت المبكر .

كانت بداية اقامـة ديكارت في هولندا فترة تفكير متنوع، تفكير يتصف بالخلق الخصب المطمئن. وترعرعت الفلسفة واللاهوت والفيزياء الديكارتية وكأنهـا اجزاء جسم واحد حي، روحه، اي طريقته التي ابصرها ديكارت بوضوح ، ليست سوى ذاك التوثب المتواصل ، توثب عقله الخلاق . وبلغ ديكارت سنة ١٦٣٣ ، وهو في زحمة الانتاج وفي غمرة الكشف للعالم عن سر «الفيزياء الحقيقية. ام الطب الناجع » ، نبأُ الحكم على غاليله لانه قال بدوران الارض ، هـذا القول الذي تقبـله ، ضرورة ، فيزياء ديكارت . وصمم ديكارت ، الحذر جـداً في تجنب كل عراك مع دينه التقليدي والراغب رغبة قوية في المحافظة على حريـة الفكر الضرورية لابحاثه ، ديكارت الذي لم يكن ابداً يتعجل انتـاج كتاباته ، تلك الكتابات التي كانت له بمثابة واجب ، ديكارت هذا صمم ، عندما بلغه نبأ الحكم على غاليله ، على اتلاف جميع ما كتب .

(١) « هذه روحي ، علي ان اذهب » .

لقـــد احدث الصراع بين الارادة السامية ، ارادة الحنكة الاجتماعية والدينية ، وبين النـداء الصوفي ، نداء رسالة العالِم والفيلسوف والانساني ، أحدث هذا الصراع في نفسية ديكارت عراكاً داخلياً كانت «المقالة في المنهج» خاتمته الرائعة .

على كل الناس ان يتمكنوا من ايجاد الصحيح والنافع كما وجدهما ديكارت . أما العلماء فيُحتفظ لهم ببعض اقسام الاكتشافات العلمية التي بواسطتها يُبرهن على قوة المنهج. اما الشيء الاساسي فهو ان نبرهن للجميع كيف يستطيع عقلهم ان يتصرف بحرية. ولاجل هؤلاء دوّن ديكارت، في بحث بسيط وصريح ، سيرة عقـــله . وهكذا نرى ان خاتمة الازمة الداخلية الشخصية عمل شامل .

ليست « المقالة » ، التي هي مُعدّة للجميع ، باللغة اللاتينية بل بالعامية ، لغة التجارة والادارة ، اللغـــة التي يقرأها النسوة واهل المدن واصحاب الحِرف. انها ثورة ادبية وفلسفية واخلاقية في العقلية الفرنسية . و « المقالة » تجوب ، وكأنها قنطرة مضاءة ، العلوم واللاهوت . انها الفلسفة الاولى التي تجمع، مباشرة، بين الفضول الشخصي العنيف وبين الرغبة في المنفعة والشعور الذي يولده العمل الاجتماعي .

« علينا ان نحكم احكاماً ثابتة وصحيحة على جميع الاشياء التي تُعرض علينـا » ، ولذا يجب درس سلوك تفكيرنا وجوهره، يجب ان نتعرف الى ذواتنا ونحن نمرّن عقلنا . وما من سلطة باستطاعتها ان تفرغ عقلنـا من واجبه؛ هذا الواجب هو في ان يطلع عقلنا ذاتـهعلى جميع تصرفاته . ومما لا طائل تحته ، من جهة اخرى ، ان يبرأ الانسان نفسه بحجج مبهمة وغامضة أو تحتمل التأويل . ان ما يدركه العقل بتميز ووضوح باستطاعته وحده ان يستشهد دائماً ،وفي كل حين بنفسه على نفسه .

ان نطّرح السلطة ولا نثق إلا بمـا هو بديهي اي بالافكار الواضحة المميزة[1] ليس معناه اننا اعتنقنا اوهام شخصية معصومة عن الضلال تحملنـا على تجاهل ما هو غامض او صعب واهمال كل بحث عميق وعدم الاحتفاظ

---

(١) انها اول قاعدة من المنهج. اما الثانية فهي : ان أجزىء كل صعوبة من الصعوبات التي تعترضني ما يستطاع الى ذلك سبيـلا وما يستلزم لحل هـذه الصعوبات على احسن وجه . والثالثـة ان أسوق افكاري سوقاً منظماً فأبدأ بابسط الاشياء وايسرها معرفة ، ثم اصعد تدريجياً وبتؤدة حتى ادرك معرفة اكثرها تركيباً وان افترض وجود انتظام بين الاشياء التي لا ينتظم في الاصل بعضها مع بعض. والاخيرة ان اقوم ، في جميع الاحوال ، باحصاءات وافية ومراجعات شاملة تجعلني على ثقة من انني لم اهمل شيئاً .

بغير الافكار القصيرة او السطحية، بل بالعكس فالوضعية التي يوحيها ديكارت والتي اخذها بلا شك عن عادات رجال الهندسة تتخطى الهندسة مكملة شأو عبقريتها اليقينية. انها تدعونا لأن نوجّه عقلنا حسب « نسق » نافذ ولأن نمرّنه دائماً حتى يتمكن ، في كل مناسبة ، من ان يقوم بوظيفته على احسن وجه ، ووظيفته هذه تنحصر في اثارة ارادتنا . هذه هي الحكمة الديكارتية .

ان هذا التثقيف ، تثقيف العقل نفسه بنفسه ، أدركه ديكارت بمناسبة اكتشافاته في الهندسة ، لكنه لا يختلط مع التفكير الرياضي لأن هذا التفكير الرياضي ليس ، في الاول ، سوى التهيئـــة الاولى للفكر ومن ثم واحد من تطبيقات قوته الجديدة .

وانتقل ديكارت من الرياضيات العامية التي كانت معروفة في عصره الى فكرة رياضيات عالمية[1] . وهذه الرياضيات لا تأبه بالاعداد والصور والاجرام السماويـــة والاصوات بل بالتنظيم والمقيـــاس . اما ميزة هـــذه الرياضيات العالمية فتعميم فكرة النسبة Rapport . ويربط

(١) وما الهندسة التحليلية التي تستعمل الاحداثي الديكارتي سوى احدى الطرق الاصطلاحية التي سبق ورسم خطوطهـــا الكبرى نيقولا اورسم .

المقياس الاشياء ، الواحد بالآخر ، بفضل وحدة واحدة؛ ويسمح التنظيم باكتشاف هذه الاشياء بواسطة درس او فحص نسبة خاصة[1] .

ان محور الاكتشاف الرياضي يتوقف على ايجاد او تفسير النظام «الطبيعي» ، نظام العلاقة القائمة بين عناصر المشكلة الواحدة . لكن ليست هذه الرياضيات العالمية سوى احدى تطبيقات الطريقة الديكارتية التي هي معرفة عقلنا معرفة كاملة اثناء ممارسته صلاحياته .

ان عقلنا قادر ، بنظر ديكارت ، على ان يعرف مبادىء بسيطة وحقائق لا يرقى اليها الشك وذلك بواسطة اضوائه الطبيعية وحدها أي بواسطة الحدس. وهو قادر، من ناحية اخرى ، وبفضل الاستنتاج ، «على ان يفهم حقيقة ما على انها نتيجة حقيقة اخرى سابقة نحن منها على يقين » ، أي انه قادر على تحديد كل ماهية الشيء المجهول بمقتضى الصلات التي تربطه باشياء معروفة .

ان الطريقة الديكارتية لا تعلمنا ان نرى حدسياً ولا ان نستنتج ، ولكنها تدرب العقل على ان يعرف ان

---

(١) ليس التنظيم الترتيب الذي ادخل مؤخراً ، على العبارات الاصطلاحية التي سبق وعرفت او وجدت . انه صفة ملازمة لطبيعة هذه العبارات الاصطلاحية كالنسبة المميزة لمتوالية حسابية او هندسية .

ينتقي ، بغية الاستنتاج ، العناصر المفيدة في كل مشكلة جديدة . ان هذا الانتقاء الذي اكتشفه النظام ، والذي هو تمييز ، في كل حالة ، بين ما هو مطلق وبين ما هو نسبي ، والذي هو ابعاد كل شيء ليس ضرورياً للبحث ، ان هذا الانتقاء لا يُلقّن بتطبيق بعض القواعد تطبيقاً آلياً ولكنه ينتج عن تثقيف الفكر ثقافة [1] تقدمية متواصلة .

وعلم ديكارت هو بمثابة مقدمة لعلومنا الحديثة ، انه

---

(١) يقتبس العقل ، بممارسته لقابلياته الطبيعية ، ممارسة مشبعة بالتفكير ، اختباراً يزداد غنى يوماً بعد يوم بجميع طرقه القادرة على الاحاطة بمشكلة ما . انه يبرز هذه الطرق الى حيز الوجود فيبنيها من جديد حسب متطلبات كل مشكلة جديدة ؛ والعقل اذ ذاك باستطاعته ، في كل مرة ، ان يكتشف ، بطريقة معصومة عن الخطأ ، الزاوية التي يجب أن تطرق من خلالها كل مشكلة جديدة . وهذه الطريقة أو المنهج تفترض ان عقلنا يجب ان ينوص ، قبل كل شيء ، الى الاعماق ، أعماق النظام الذي يجعل عقلنا واضحاً تجاه نفسه . كما يفترض في هذه الطريقة ايضاً ان تنشر ، باساليب مضبوطة ، جميع مظاهر هذاالنظام لكي يتهيأ عقلنا للعمل . ويستبق هذا النظام ، الذي تم نشره وتوسيعه بطريقة كاملة ، مشاكل الطبيعة بدلا من ان يتحمل وطأتها سلبياً . انه بكلمة واحدة ، يفرض نظامه وشريعته . ويعطي العقل لذاته ، وهو يكتشف بذاته جميع امكانياته ، اليقين بانه يعرف ان يخترع ، في الوقت المناسب ، جميع وسائل المعرفة الممكنة .

يقفز من يقين الى يقين بواسطة تسلسل الاستنتاجات الثابتة الاكيدة .

وتأكيد كهذا صادر عن عقلنا ، في جميع المراحل التي أخذ فيها المبادرة ، هو بحاجة الى ضمانة . وهذا ما كان يبحثه ديكارت وهو ينفي ، بواسطة شك منهجي ، كل شيء سيصبح موضوع فكرة غامضة وكل أساس اعتباطي . انه ينفي ، من المعرفة الاكيدة ، الافكار الغامضة كالحرارة والبرد وفكرة الحواس او المخيّلة . ولكنه يحتفظ، بالعكس ، بالافكار التي يستمدها العقل من قرارته؛ هذه الافكار فطرية فينا كالآراء الرياضية وهي، مع كل هذا ، ليست متساوية ، والمقابلة فيما بينها تفترض فكرة الكمال . ولكن علينا ان نذهب الى أبعد من هذا . فالشك المنهجي الرزين هو عمل الفكر ، اذاً الارادة ، وهو لا يستطيع ان يرتضي الوقوف إلا أمام هذا اليقين ذاته : « انا افكر » ، هذا اليقين الذي لا يمكن لعقلي ان يقبله اذا لم يكن يعرف في الوقت ذاته : « انني موجود » .

ولكن مجرد معرفة هذا الوجود الشّاك، غير الكامل، معرفة واضحة ، تفترض انه توجد ، في عقلي ، فكرة ما

هو كامل ولا متناهي ، ووجود هذه الفكرة فيّ يفترض كائناً كاملا قد خلقني . ان ايقـــاف الشك يكشف عن شرط كل يقين، وبدون هذا اليقين لايستطيع العقل حتى ان يبتدىء بان يشك. فضمانة جميع يقينياتنا اذاً هي وجود الله .

« لا يستطيع الملحد أن يكون هندسياً » ليس بسبب جهله ولكن بسبب تناقض اساسي اذ انه يرفض ان يربط استدلالاته بشرطها الضروري الشرعي الأول . وهنـــا يظهر توثب فلسفة ديكارت الاساسي الذي هو استعمال الارادة استعمالا صالحاً . ادراكنـــا محدود يخلط الافكار الغامضةبالافكار الواضحة، أما ارادتنا فحرّة لامتناهية، بها يتعلق أمر رفض أو السماح باعتناق ارتباطات الافكار التي يعرضهـــا العقل ، وبهـــا ايضاً يتعلق ، امر انتقاء اليقين والوضوح والتميز دائماً .

وبدلاً من ان تكون وحـــدة المنهج تناسقاً نظريا لاصطلاح ما ، فهي اكثر مرونة واكثر تنوعاً مما تتطلبه طبيعةالاشياء والنفس البشرية. انها تحتفظ دائماً بسيرة حية لتثقيف العقل ثقافة ارادية . فوجود الله ، الذي هو أول يقين اتى نتيجة استنتاج ميتافيزيائي ، يضع ، مع التميز

بـين الافكار الواضحة والافكار الغامضة ، التفريق الواضح بين الروح والجسد وبين المادة والفكر . انـه ركـيزة اساسات الفيزياء الديكارتية حيث تهيمن آلية دقيقة .

لنتوغّل ايضاً قليلا . ان الوحدة القائمة بين الروح والجسد يمكن ، حسب النظرة العلمية ، ان تُعتبر كتفاعل ايجابي، كمفهوم اكثر وضوحاً واكثر الزاماً واكثر دقة من الفكرة اوالامتداد. وهذا على حد قولهم، يُعد ثالث ميزة لطبيعتنا الانسانيـة ، له قوانينه الخاصة المكملة لقوانين الفكر والامتداد الخالص . وقد عرض ديكارت الذي فُطر ، بحكم ذوقه الوراثي ، على الفيزيولوجيا والطب ، في هذا السبيل، الآراءَ الاكثر عمقاً والاكثر اهمية لمعرفة الانسان ولتسلطه على ذاته . ونظرية الاهواء تنحدر بالآلية ذاتها، آلية عبودياتنا المادية، نحو غايات الفكر ، اما الفيزيولوجيا فانها تلحق بالاخلاق لأن سعادة الانسان وشقاءه يتوقفان فقط على اهوائه . غير ان الاخلاق توسع ايضا وتختصر جميع مراحـل المنهج . انها تبني تدريجيا مفاهيمها عن الروح والله معتمدة على الميتافيزياء ، كما تبني آراءها في الجسم والعالم استناداً الى الفيزياء والمبـادىء الطبيعية الخاصة بصياننتا . وهكذا يتكامـل ، اي يُبنى انسجام

الارادة والعقل[1] .

والله الذي يشتمل حتى على اسس عقلنــا هو محور نظرة القيَم الديكارتية . وهــذه النظرة توازن رائع بين الدقةالعقلية والاحساس الاجتماعي. الله موضوع ضروري لحب اقتنع بذاته اقتناعاً ضروريا لكن ما يجذبه ومايحققه هو الثبات، هو صفاء حكيم يقدم فضيلته باكملها قربانا في خضم تأكيد شاسع للكرامة العقلية .

أما الاله الذي كــان ينتظر « باسكال » أضواءه بشغف ، والذي حظي به اخيراً واستقبله في ليل صوفي مع « دموع الفرح »، أما هذا الاله فقد كان « اله ابراهيم ويعقوب » وليس اله الفلاسفة ورجال الهندسة . لقــد كان باسكال مُلمّاً ، وهو الرياضي العبقري الناضج قبل الأوان والفيزيائي الشهير ، اكــثر من أي شخص آخر ، بقواعد الطريقة الديكارتية ؛ ورغم انه كان يطبق هذه

(١) الخير الاسمى هو معرفة الحقيقة والفضيلة الوحيدة هي التصميم الراسخ والدائم على ان نجعل ارادتنا طوع ادراكنا . كما علينا ايضاً ان نفضل مصالح « الكل » الذي نحن جزء منه ، على مصالح الفرد . علينا ان نتعلم النظام والسيطرة على ارادتنــا . ولكن علينا ايضاً ان نحكم على انفسنا بطريقة شريفة اي ان نقدر نفسنا حق قدرها . فكل قيمة انسانية تكمن في الارادة وليس في الفكر ، في صلابة هذه الارادة في ان تقرر السير الى جانب الشيء الذي حكم العقل بانه الافضل .

الطريقة فانه لم يتأثر باية فلسفة حتى ولا بفلسفة ديكارت. لقد كان يعتقد ، كديكارت، ان عظمة الانسان تكمن في العقل وان « التفكير الصحيح » أساس الاخلاق. ورضي باسكال رضىً كاملا ، وهو المحدث ، بان يبني اليقين على البداهة الشخصية ، غير انه طرح ، هو ايضاً ، جميع السلطات ولم يحتفظ بسوى الايمان المُنزل . وهو يرى ، في كل هذا ، قواعد منهجية صحيحة وضرورية وليس منهجاً حتى ولا حكمة شاملة لأن العلم كان ، بنظره ، منذ حداثته الاولى ، اختباراً يُعاش ، اختباراً ملؤه الحمية ، باستطاعته ان ينخرط فيه بكل جوارحه . وكان باسكال يتمتع ، بسبب نضجه الباكر وآلامه وعزلتـــه ، وهو العبقري الخارق في مجال الرياضيات والاختبـــار ، وهو المنفتح على جميع ايحاءات الواقع والمزّود بثقافة سباقة ، كان يتمتع بحساسية خالصة لم تؤثر فيهـــا مطلقاً مغامرة عصره الكبرى التي تنحصر في غزو الاختبـــار العلمي للعقلية الغربية . لقد جعلت منه مواهبه وطلاوته ، في كل حقل، اخصائياً في الابتداع الايجابي، منسجما تمام الانسجام مع طبيعة كل مشكلة .

واكتشف باسكال التنوعات التي يتجلبب بها الفكر العلمي في غمرة حيويتها وفي ابّان عملها، اكتشفها بالنسبة للميادين التي

ستتدرب فيها هذه العقلية العلمية واهمها : عقلية الرياضي المهندسية وعقليـــة الفيزيائي المصيبة وصوابيـــة الطريقة الاختبارية . وقـــد وصل باسكال ، في كل اتجاه ، الى النتائج العلمية الحاسمة . وكان اكتشافه الاساسي انه وجد في معترك الحيـــاة « دقة عقلية » تفقه « الشيء من نظرة واحدة وليس بتدرج الاستدلال » . انها طريقـــة عقلية شديدة النفاذ لكنها لا تنطبق على عقليـــة رجال الهندسة والفيزياء . هناك اذاً طريقة لاستخدام العقل لا تدخل في نطاق الطريقة العلمية . وهذه الطريقة تميزها عقلية باسكال بوضوح وجلاء . أضف الى ذلك ان الطريقة العلمية ذاتها تفرض الاستنجاد بهـــذا الاستخدام لان المبادىء الاولى لا تستقيم بدونه .

وافتتح باسكال، وقد ملأه خوف العالم الحقيقي من « المبادىء » التي تدعي انها تصلح لكل عمل ، النقـــد الحديث ، نقد مبادىء العـــلم . واشار بالحاح الى جميع نتائج ايجابيتها وأصلها الحدسي . وبغية مواجهة ركود ديكارت ، وديمومـــة العقل والمنهج ، اكتشفت عقلية باسكال وجود طرق متعددة لكل واحدة قيمتها الخاصة في ميدانها الخـــاص . فالعقلية العلمية الدقيقة ليست ، في كل مرة، سوى بحث عن الاداة العقلية التي تناسب طبيعة

المشكلة . ان تقدم العقل رهن باتحاده مع تنوع الاشياء .

اما محور المشكلة النهائية فالنفس والله. وليس باستطاعة العقل ان يصل الى هذه المشكلة اذا لم يُخضع النفس بكاملها. وبعد هذا يتبع باسكال تعاريج الاختبار . ان العقل هو الذي يشق للنفس طريق الاهتداء الى الايمان ، انه هو الذي يكتشف ، بجحوده بذاته، قيمة الايمان اللامتناهية، ويجعل القلب يتحسس هذه القيمة .

اننا نجد ، في العقل الديكارتي والعقلية الباسكالية ، ارادة جازمة تشرئب لكي تصل الى النظام. اما عقلية لايبنتز فتظهر ، بالعكس . وكأنها عبقرية توفيق طبيعية . ان انفتاح عقل لايبنتز ، وهو الرياضي والفقيه والمؤرخ والسياسي والفيلسوف ، لخارق حقاً . انه رجل التاريخ وسعة المعارف ونقيض عقلانية اتباع ديكارت المجرّدة . ولم تكن هذه المعرفة الشاملة عبءً على فكره بل غذاءه الذي لا ينضب . لقد كانت مدعوة ، بموجب الهامها الذي يدعوها للبحث في كل مكان، وبعمق عجيب، عن الصلة والانتقال والوحدة . وتابع لايبنتز ، دون كلل ، نشاطه في التوحيد من خلال تميزات ديكارت القاطعة والمتناقضات الاوروبية والكثلكة واخيراً الدين الذي كان قد شابه الاصلاح . وبحث ايضاً ، في اوروبا المنقسمة

بسبب ثروتها الجديدة وتنوع قيمها السياسية والروحية تنوعاً غريباً، عن نظرة عقلية سامية باستطاعتها ان تبرهن على خطأ كل فكرة لا تقف من نقيضاتها موقفاً عادلا .

ان حقل البرهنة والاثبات هو الميدان المشترك بين كل هذه الافكار المتناقضة وهو الحقل السامي حيث باستطاعة هذه الافكار ان تعرف قدر ذاتها . ففيه تقتسم هذه الافكار روح الحقيقة التي يشهد عليها العلم ، وفيه تقوم طريقة شاملة للتوفيق والتوحيد باستطاعتها فرض نفسها. اذ ان هذا التوفيق يشمل الجذور والاصول . انه توحيد الافكار بفضل الضغط الذي لا يقاوم والذي تفرضه الحقيقة المبرهنة التي هي ، بحد ذاتها ، اكتشاف جديد . وتجمع فكرة لا يبنتز ، الى المثل الاعلى المنطقي والاثباتي الذي ورثه عن ارسطو ، عقلية الرياضي المحدث . ان نظريته في العالم تركيب على نحو ما ، بين مختلف النظريات المتناقضة : الفيزياء الجسيمية التي اوحاها ديموقريطس وديكارت ، لاهوت القرن السابع عشر والميتافيزياء المتحدرة من افلوطين ومن النهضة . بيد ان تحولا عميقاً كان قد شاب هذا الارث بفضل العقلية الحديثة التي كانت قد تغلغلت في طياته ومزجته بين اجزائه . هذه العقلية هي عقلية الرياضي الذي اضحى اللامتناهي بنظره حاضراً

باستمرار . ثم ان المنطـــق الذي كان محتملا ان ينضدّ اجزاءَ ارث كهذا، لم يعد منطق خطاب بل اضحى منطق اللامتنـــاهي الذي يُستوحى من مناهج ورموز الحساب اللانهائي الصغر[1] Infinitésimal .

ان اكتشاف رمز كهذا ، اي ان اكتشاف الحساب الخوارزمي ، حساب التفاضل ، قد اصبح ، في ميدان الرياضيات ، ابتكاراً عبقرياً قام بـه باسكال ؛ وفلسفـــة باسكال التي تعيد الى الذاكرة نزعة نيقولا دي كوز هي، على ما يبدو ، اكتشاف شكل قانون مميّز لكل سؤال ينضّد تنوعاً لامتناهياً وسلسلة من التغيرات التي تتطلب التفسير، تغيرات عالم الاجساد الميكانية وتغيرات الفرديات الميتافيزيائية وصلاتها . وهذه النظريات المميّزة ، وهذه الانواع العـــامة من الحساب الخوارزمي ليست كافكار ديكارت الواضحة والمميزة ، معروفة بالحدس وبواسطة نظرة مباشرة وبديهية، بل انها مستنتجة اي مستقاة بواسطة تحليل اصول كل حقيقة . انها مبادىء كبرى وضعتهـــا

(١) يسمح لنا هذا الحساب بان نفهم وننظم تناسل تسلسلات القيم اللامتناهية في التزايد او النقصان بواسطة نسبية تفسيرية ترمز الى قانون تغير هذه القيم .

عقلية لايبنتز على انها صحيحة لكل شيء كمبدأ الذاتية[1] ومبدأ العلة الكافية[2] ومبدأ الاستمرار . فالطبيعة لا تقوم بقفزات . ان شيئاً ما ليس باستطاعته ان ينتقل من حال الى اخرى الا بواسطة عدد لا يحصى من الواسطات .

ووسّع لايبنتز ، بنشره بوضوح هـــذه المبادىء ، وبتعميمه، حتى المنطق،عقلية التحليل وحساب الجزئيات، الميدان العلمي وخاصة العقلية الديكارتية. وهكذا تخطّت فلسفته نظرات عصره وفتحت الطريق امام نظريات عميقة لا سيا وان باسكال استعاض عن التفريقات الديكارتية بعقلية توحيدية وعن التقطع بما هو متصل . أمـــا تحليل اللامتناهي فانه يُعيد بناء استمرار قانون التوسع الروحي فيما بين الله والاشياء والفكر والامتداد والعام والخاص . وهذا الكون ليس كون حواسنا، كما ان الآلية ليست سوى ظاهرة ذات اساس متين. ان تصور الكون كما هو موجود في الفكر هو وحده الصحيح . وتمثل كل واحـــدة من

---

(١) ان « ج » هي « ج »، على اعتبار ان« ج » عبارة ما. ويعتقد لايبنتز عدا ذلك ، ان كائنين حقيقيين يختلفان دائماً بميزاتهما الخاصة وليس فقط بوضعيتهما بالنسبة الى الزمان والمكان ، وهذا هو مبدأ المختلطات او بالاحرى مبدأ ذاتية المختلطات .

(٢) « لكل شيء علة من جرائها هذا الشيء هو هو وليس غيره ».

الفرديات الميتافيزيائية والوحدات الروحية او « المونادة » المستقلة ولكن المتماسكة، تمثل لانهاية هذا الكون لان كل واحدة منها تشرح تصوراً كاملاً عن الكون حتى ولو كان هذا التصور غير متساوٍ في الوضوح . ان ما يميز هذه الوحدات الروحية هي درجة وضوح هذا التصور . وتميل هذه الوحدات الروحية جميعها الى اكبر قسط من الوضوح ممكن . ومع كونها مستقلة داخلياً فانها ترتبط فيما بينها بفضل انسجام وُضع منذ البدء . وهذا الانسجام خارج عن ارادة هذه الوحدات ، اقامته ارادة وحكمة الخلق الالهي الذي حدد كل واحدة بالنسبة الى اكبر خير للمجموع . والله هو الحقيقة السامية . وليست نظرية الوحدات الروحية والانسجام الموضوع منذ البدء والتفاؤل سوى سمات عميقة ودقيقة لطريقة عامة في شرح الكون ، طريقة لا تزال نظرتها البصيرة الخارقة تمدنا بالثقافة حتى اليوم[1] .

---

١ ــ لقد اكتشف لايبنتز بواسطتها دور الاحساسات الصغيرة ، الاحساسات التي لا تحس ، الاحساسات الغامضة التي لا تراها النفس والتي تفسر بقولنا ان نفسيتنا تعمل دائماً وابداً . انها طريقة للاكتشاف الايجابي ، اكتشاف دور الاجزاء العاملة التي لا تظهر ، اجزاء كل معرفة وكل وجود، اجزاء كلما يحسب، حتى ولو كان مضمراً، بين

لكن الانسجام الانساني الذي كان قد بناه لايبنتز على قابليات العقل المبرهن اللامتناهية لم يعد يلائم المثل الاعلى الارادي الذي اختاره عصره . لقد كان هـذا الاخير موجهاً ، على ما يظهر ، ناحية العقل الديكارتي المكتشف وناحية صفاء منهجه. ولسوف يقوم المذهب الديكارتي، الذي رُوقب اولا ثم اضطهد باسم ارسطو، بغزو عصره وتثقيفه ثقافة فلسفية . لكن اتبـاع ديكارت شتتوا ، بتزايدهم، شمل حكمة تفترض وحدتُها توازناً ارادياً بين الميول الروحية .

ثم اتى مالبرانش فكرّس عبقريته الجلية والدينية لمنع الطلاق بين الفلسفة والدين الصحيح . وكان مالبرانش خطيباً مفوهاً يعتقد ، على طريقة ديكارت ، اننا لا نملك افكاراً واضحة لكي نقوم بالبرهنة سوى فكرة الامتداد والاعداد . وهـذه الافكار التي لا تقوم الا بسلسلة من العلاقات الثابتة ، تنفي كل مفهوم عن « القوة المحركة »

الشروط الممكن التحقق منها ، شروط حقيقتنا : من اللامتناهي في الصغر ، من غير المنظور ، من اللاواعي . ولكن هـذا ، في الوقت نفسه ، دفاع وضمانة لقوة نفسانية فردية ولعفوية باطنية. لقد كانت ثقة لايبنتز وعقله العامل وقفا على النفس الانسانية وشخصيتها التي لا يمكن تقليدها ، ووقفا على غبطتها اللامتناهية في عالم الفكر .

وعن العلة التي هي ، في الحقيقة ، فاعلة بحد ذاتها اي عن القوة الخلاقة . ونحن لا نعرف إلا مثالا واحداً على العلة التي هي على هذا النحو ، هو الله .

ومع ذلك فليس باستطاعتنا ان نستغني عن فكرة من هذا النوع لكي نتفهم فيزياء ديكارت : « ما من شيء قابل للحركة اكثر من كرة فوق ارض مسطحة ، بيد انه لا يمكن لجميع القوى التي نستطيع ان نتخيلها ان تزحزحها من مكانها اذا لم يتدخل الله في الامر » . ان الله ، هو وحده ، العلة الفاعلة ، وهو لا يعمل ، مع ذلك ، وفق الظروف الافرادية ولكن حسب نظام حكمته ، حسب شرائعه التي لا تتحور وحسب قوانين عامة[1] .

ولم يكن الانسجام ، بنظر مالبرانش ، اي انسجام العلوم والتفكير الديني ، ليمر دون التعرض للاخطار والمجازفة لا سيما وان العصر كان مغلقاً على الالهام الالهي. وعندما تتلاشى الصلة المباشرة بين النفس والله يبقى امام العقل النظام الدقيق ، نظام الشرائع الالهية وحده ، هذه الشرائع التي هي شرائع وقوانين العلم. لقد رسم مالبرانش

---

(١) تظهر هذه القوانين بمناسبة الاحداث الافرادية وبواسطة المخلوقات ولكن حسب جبرية ثابتة . وهذه العلة الفاعلة الوحيدة هي ايضاً علة افكارنا ، اذ اننا لا نرى الاشياء الا في الله .

لمعاصريه ، رغم تقواه ، اخطار العقل الملحد اي الصورة ذاتها التي كان قد رسمها معاصروه عن سبينوزا .

ولد سبينوزا عام ١٦٣٢ في امستردام ، وهو يتحدر من بيئة يهودية برتغالية ، اعتنقت الكثلكة بالرغم منها ، واصطدمت ثقافتهـا الفلسفية والطبية بتعاليم الحاخام التلمودية وبصوفية Kabbale القبّال. وبعد ان تلقى بعض التعاليم التي اقتصرت على الحاخام درس سبينوزا ، على يد بعض المسيحيين ، الفيزياء والهندسة وفلسفة ديكارت وربما مذهب اللاهوت الفلسفي ومذهب برونو القائـل بالحلولية. وهكذا ابعده استقلاله الفكري عن اليهودية[1]. واشتهر سبينوزا بعلمه وتعمقه الفلسفي . وكان لطفـه وبساطته وغبطة هدوئه الباطني العجيبة جزءاً لا يتجزأ من فلسفته، التي تجمع بطريقة لا تنفصم، ارادة الكمال العقلي وانفتاح النفس الى حب الهي. وقد احتفظ، كمالبرانش،

---

(١) لقد طبق سبينوزا، في اوساط امستردام المسيحية عقلية تتصف بالتسامح الكامل ومذهباً مسيحياً متحرراً من العقائد منفتحاً على التأمل الفلسفي. ثم انتهى به المطاف فاستقر في لاهاي؛ وهناك واصل حياة نشاط بسيطة فكان يصقل زجاج النظارات. وكان يدر عليه عمله هذا مبلغاً يفي بتكاليف معيشته بعد ان حرم ونفي من امستردام وطعنـه احد المتعصبين بخنجر فجرحه .

بمنهج ديكارت الذي كان المثل الاعلى للوضوح العقلي ، هذا الوضوح الذي كانت الرياضيات والفيزياء مثالاً عنه. وهو يعتقـــد بان على العقل الانساني ان يتمركز ، منذ الوهلة الاولى ، في هذه الحالة او الوضعية التي حددهـــا تقدم العلم الحديث. غير انه يطرح ضمانة اليقين بالله وتمييز ديكارت بين الارادة والادراك كشيء غير مجد. فالفكرة الصحيحة، بنظره، تحمل حقيقتها في ذاتها، تماماً كافكار العلوم الرياضية . والفكرة ، في حد ذاتها ، ليست سوى تأكيـــد . ففيها تلتصق الارادة بموضوعها . واذا كان باستطاعة العقل ان يتمثل علة جميـــع المعلولات بوضوح كوضوح رجل الهندسة وهو يؤلف جميع صفات الدائرة ابتداء بالعلة البديهية التي هي جوهر الدائرة ، فانه قادر على بعث مجرى الطبيعـــة باخلاص وبواسطة سلسلة من الاسباب . ولكن هناك شيء اكثر ، فالهندسة التحليلية تبيّن لنا ان باستطاعة نظام الافكار ان يكون شبيهاً بنظام التحويرات الفضائية. فالخط المنحني Equation courbe ومعادلته هما ، من هذا القبيل ، نفس الكائن، لأن نظاماً واحداً يؤلفهما. فاذا توصل عقلنا الى استكشاف تسلسلات دقيقـــة فان هذه التسلسلات تتعلق بالافكار كما تتعلق بالكائنات ، وعقلنا يستكشف هذه التسلسلات ابتداء من

علة هي الاولى اطلاقاً، اي علة جميع المسببات . ويدخل في نطاق هذا التقدم كل ما هو قابل للتصور والاحساس . وهكذا يضم الفكر بين ذراعيه عالم المادة وعالم العقل ، في حركة واحدة ، حركة جبرية منطقية تصبح على التوالي عمل عقل وارادة وحب[1].وان ما يسميه سبينوزا الجوهر Substance هو هذا الجوهر وهذا العقل وهذه العلة التي هي الاولى على الاطلاق والتي توجد في حد ذاتها وبذاتها والتي تُدرك بحد ذاتها. فهذا الجوهر يشرح اذاً الفكر كما يشرح الامتداد ، انه في كل كائن وفي كل فكرة ، ارومة النظام الذي ينتشر في حنايا هذا الكائن وهذه الفكرة . ويرى الادراك الله ، في هذا الجوهر ، ككائن لامتناه مطلقاً . وينحصر موضوع علم الاخلاق Ethique في أن نجد ، بواسطة تحليل كالتحليل الرياضي دقة وصلابة ، سلسلة من الحقائق تصل حقيقة الانسان بكامله بالحقيقة الالهية . وهكذا يضم هذا البحث ، على التوالي ، تقدم طريقة معرفتنا وتقدم طريقة كياننا .

وبفضل هذا التعمق المتوالي في دراسة القوى العقلية والعاطفية الانسانية يسبر مذهب سبينوزا ، بقفزة واحدة،

(١) وتختلط حرية الانسان مع هذه المعرفة العاملة ومع هذا الحب الذي لا يقبل التحوير .

غور جميع جذور أوهامنا الماورائية والدينية . فيتبخر اذ ذاك جميع ما تبقى من غموض وتشويش ، من استبداد ومادة في هذا الشعور الفلسفي والديني وذلك بفضل هذا الاخلاص العميق، اخلاص النفس التي اهتدت الى العدالة، عدالة العلوم الديكارتية .

ان قوة هذا اليقين النافذة دائماً، بشكل عجيب، تحت ستار الاداة القديمة ، اداة براهينه ، هي قوة بداهة دينية. لكن موجة اعمق كانت قد جرفت اختبارات هذه المسيحية المتسامحة الـتي هي مجرد تطبيق بسيط لحياة الانجيل كما جرفت صوفية القرون الوسطى الـتي هي صوفية الحب العقلي لله، كما جرفت كذلك تعاليم الفلاسفة اليهود وتعاليم ابن ميمون وهـذه الصلابة الروحية التي يتصف بها اليهود والتي كانت تحظّر القيـام « بخدمة سيدين في آن واحد » . ان ما يعلمه اللاهوت الادبي للفلاسفة ومايكشفه البحث اللاهوتي السياسي منذ سنة ١٦٧٠ لكل من الشعوب والملوك ، في جميع الميادين ، هو النزاهة والعفاف العادل والجحود الروحي الذي تتطلبه العقلية العلمية من المحدثين - انها النار الباطنية التي عليها ان تطهر الانسان القديم الذي وُلد فيه العلم الذي اصبح فيما بعد ، لكونه دينياً، هجومياً مثل وحدانيـة العقل Monothéisme de la Raison .

٢ ـ النقد

ازمة الوجـدان الاوروبي : بايل ، فونتيل ، الاعتقاد بوجود الله مع انكار الوحي Déisme وادب العاطفة ـ النقد والبناء : نيوتن ، لوك بركلاي ، فيكو ، مونتسكيو ، كوندياك وفلسفة الفكر ، فوفرناك ـ نقد هيوم الشاك . الطبيعة بنظر ديدرو ودالانبير ودولباك وهلفانيوس : الموسوعة ـ فولتير وروسو ـ نقد كنت .

كان ذاك المزاج المترجرج وهـذا الارتباك الدائم اللذان كانا يسيطران على المجتمع الاوروبي قد قهرا المثل الاعلى الكلاسيكي اي تلك الرغبـة في ابقاء الانسان في مملكة العقل . فالسنون العشرون الاخيرة من القرن السابع عشر كانت قد كشفت عن « ازمـة وجدان » شاملة كانت حافزاً لاعـادة النظر بجميع القيم السياسيـة والدينية .

وارتفع الفرد من هذه « الحرية » الفكرية والادبية

الى نقد عقلي زاد الصراعات الروحية اضطراماً باشارته الى ميزتها التي لا تُصلح. ولم يكن اخفاق مساعي التوفيق الديني وارتقاء المذهب البروتستانتي والثقافة الانكليزية سياسياً والالتجاء الى الضغط المادي، الا ليقوي ميول الفكر النقدي. فقد احس بيار بايل، وهو البروتستانتي الفرنسي اللاجيء الى روتردام، احساساً عميقاً باستحالة التعصب العقلية. وبلغت هذهالبداهة عنده، بفضل تطبيق المناظرات وبفضل الابحاث التاريخية التي تابعها باخلاص، درجة من الدقة والانضباط غير عادية.

وشعر فونتيل، الرجل الذي كان بمثابة انتقال حي بين عصر العقل وعصر النقد، والذي قضى نحبه وقد اشرف على المئة، شعر « بالقفزة العجيبة » التي قام بها الفكر البشري في مضمار العلوم الرياضية والفيزيائية.

ولم يعد مَثلُ ديكارت مثلَ العلماء الاعلى. وفَرضَ نجاح آلية علم الفلك وانتشارها مع فيزياء نيوتن، فكرةَ ثبوت هذا العلم من الناحية العلمية، اي فكرة فلسفته الطبيعية. وارتد العصر الذي تلا عصر ديكارت، وفي جميع الميادين، ليس فقط ضد ديكارت ولكن ايضاً ضد الفكرة الاساسية، فكرة عقل لاشخصي اسمى من الفرد يضع في اجواء المطلق قواعد الفكر والعمل. وكان

المذهب القائل بوجود الله مع انكار الوحي المظهر الديني لهذا الميل العام . وحور الفرد ، وهو يحاول ان يجد جميع عناصر حياته الاخلاقية والعقلية في اختباره الخاص وفي استدلاله الخاص ، فكرة الالوهة . فالاله الفنان ، الاله الذي هو في الطبيعة ، يختلف تمام الاختلاف عن اله المسيحي الشخصي المرتبط بمأساة الزلة التاريخية وبمأساة الفداء والمرتبط ايضاً بشعور الخطيئة والنعمة والصبر .

واذا ما استسلم الفرد الى « شعوره الباطني » فمعنى ذلك انه يعتمد على انسجام الكون النهائي وعلى نظام حنون يدعم ويرتب هذه الحركات الفردية، حركات العقل والقلب . وواجهت اخلاق العاطفة تشاؤم الكلاسيكيين الذين كان هوبس[1] ممثلا لرأيهم في الارادة والوضوح . اما شافتسبوري (١٦٧١ ـ ١٧١٣) فقد عارض الرأي القائل بان الانسان متكبر بطبيعته وبان الضغط وحده هو

---

(١) اشتهر هوبس المولود عام ١٥٨٨ بسياسته التي عكست اهواء وارتباكات عصره. فقد كان من اتباع مبدأ الحكم المطلق رغم انه لم يكن لاهوتياً . وهو يعتقد بان المجتمع ، اذا ما حرم من مليكه ، اضبح « حرب الكل ضد الكل » لان « الانسان ليس سوى ذئب تجاه اخيه الانسان » .

الذي يوجهه نحو المنفعة العامة. فهو يعتقد بان لكل جنس ميولا اجتماعية طبيعية وبان للانسان « شعوراً اخلاقياً » . وقد اعطى هونشسن براهين قياسية على وجـود شعور كهذا كما حدد طبيعة هـذا الشعور الفردية والاخلاقية الخالصة والمستقلة عن الدين. ودلل ماندفيل في «اسطورة النحل » عن الوفاق الخالص القـائم بين التكبر الطبيعي والمنفعة الاجتماعية . وعرفت فلسفة الذكـاء الفطري Sens commun التي وسعّها فيما بعد كل من توماس ريد والفلاسفة الايكوسيين، في بوفييه، سلفها في ذاك العصر. فقدأظهر بوفييه نفس الاتجاه وجابه، بطريقة واعية، روح كل فكرة ديكارتية. اما جون لوك فقد كان اكبر مقرّب للنظريات المناهضة للمذهب الديكارتي ، نظريات الفكر والمعرفة .

واختطلت حيـاة لوك (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤) المشبعة بالتعاليم الاكليريكية والعلوم الطبيعية والطب بمعارك عصره السياسية وبالصراع القائم ضد سلطة الملك المطلقة المادية والروحية. وعلى الصعيد الفكري ، رافق بانتاجه السياسي الذي وقف مباشرة في وجـه انتاج هوبس ، ثورة عام ١٦٨٨ . وتحاول مؤلفاته الفلسفية ان تبني التسامح على

طبيعة الادراك الانساني[1] . وقد ضمت انكلترا ، في تلك الفترة من الزمن ، الى جانب هـــذا الانقسام السياسي جيشاناً غريباً ، جيشان مخيلة دينية حاول لوك الحـــد من اخطارها بواسطة نظريته النقدية والتجريبية عن المعرفة .

اما فكرة جورج بركلاي (١٦٨٥ ـــ ١٧٥٣) فقد فتحت سبيلا خالص الجـــدة يختلف تمام الاختلاف عما سبق . وبركلاي ايرلندي من اصـــل انكليزي ، اصبح اسقفاً انكليكانياً لمدينـــة كلوين الابرشية الايرلندية التي يسكنها الكاثوليك . ولكي ينتصر على طائفـــة المفكرين الاحرار ولكي يجـــدد الشعور الاخلاقي والديني حاول

---

(١) هذه الطبيعة يجب ان لا تكون متخيلة لان هذا يترك المجال حراً امـــام اوهامنا وعليها ان تقتصر على « طبيعة الاشياء الثابتـــة وعلى علاقاتها التي لا تتغير » . والمعرفة هي ادراك ملاءمة او عدم ملاءمـــة افكارنا بعضها للبعض الآخر . فهنالك افكار بسيطة هي من نتـــاج الاحساس وحده او من نتاج التفكير اي الاختبار الداخلي الذي لا يقل ابداعاً عن الاختبار الخارجي اي اختبار الحواس . وهنـــاك افكار مركبة ليست سوى مزيج من الافكار السابقة . ويحذف لوك من مملكة معارفه جميع الافكار التي لا تأتي نتيجة هذا الامتزاج وكل تلك التي لا يقرها الاختبار . وبفضل هذا التحديد الايجابي ، تحديد ما نستطيع حقيقة معرفته ، تتوارى المجادلات الميتافيزيائيـــة ويتلاشى التعصب وتضمحل الخلافات الاجتماعية .

بركلاي ان يقوّم اخطاء الفلسفة . فالاصل العام لهـذه الاخطاء ، حسب اعتقاده ، هو التناقض غـير الشرعي القائم بين نظام الجسم ونظام الفكر. ان « افكارنا » هي لوحدها اساس المعرفة وهي ، كما تساق الينا طبيعياً ، لا تبدو لنا موصومة بهذا التمييز او حاملة هذا الطابع .

وادّعى بركلاي ، بعد ان استوحى مالبرانش وقطع صلاته بثنائية ديكارت وبتجريبية لوك ، ان التمييز القائم بين العالم الروحي والعالم المادي لاطائل تحته. «لا يوجد ، بكل معنى الكلمة، الاّ الاشخاص اي الاشياء الواعية، اما جميع الاشياء الاخرى فهي اقرب الى ان تكون كيفيات لوجود الاشخاص من ان تكوْن وجودات .» اما ادراك الشيء المحسوس فانه لا يختلف ابداً عن الفكرة المُدركة. فالعقبات العقلية والحواجز المجردة الـتي اقامها الفلاسفة امام الفكر ليست اذاً سوى مظاهر، على الفلسفة الصحيحة ان تبدّدها .

وتنحصر عبقرية بركلاي الفلسفية اي لاماديتـه في البرهنة على انه ، بدون المعطيات الحية الملموسة المباشرة ، لا يتمتع تجهيزُ النظريات المجردة ولا تجهـيز الوساطات الوهمية التي تخايلها الفلاسفة او تخايلتها اوهام عامة الشعب، بأي نوع من الحقيقة ولسوف يكون لخطرات هـذه

العبقرية ولنتائجها بالذات اصداء عميقة في نفوس الفلاسفة اللاحقين . فقد وضع نقد بركلاي ، في آن واحد، اسساً دائمة ومبادىء بناء فلسفي جديدة ، وكان مورداً ضخماً لالحاح شديد على الدقة والعقل الايجابي .

وكان الايمـــان المسيحي ، ونقد المذهب الديكارتي الذي كان قد بُسّط ، والاحساس بالواقع ، مورد وحي لمدنية تختلف تمام الاختلاف عن المدنية السابقة ، ولميدان آخر لا يتفق ابداً مع الميادين الاولى ، ولانتاج لا يقـــل عبقرية وغموضاً عما سبق الا وهو انتاج « فيكو » .

لقد حمل فيكو فكرة عميقة ، فكرة نضوج ، فكرة تعاقب تناسلي لاشكال تنظيمنا السياسية، فكرة حركيّة[1] Dynamique اجتماعية . وابتدع مونتسكيو، من جهته، نظرية سكونية Statique المجتمع اي تحليل « العلاقات الضرورية » التي تربط بين مختلف المؤسسات السياسية . ان قوانين مجتمع مـــا تتطابق بالحقيقة فيما بينها او لا تتطابق ، تتنافر او تتجاذب سجالا حسب الصلات التي تتطلبها طبيعة الاشياء. وليس هذا الالتحام الذي يتكوّن هكذا بين مظاهر الحياة السياسية في بلد ما الا مجرد صلة عقلية

(١) استعملنا هذه الصفة بغية تطبيق التعابير التي سوف يكرسهـــا اوغست كونت .

وليس حتمية. ان للحرية الانسانية، اي العقل، دورها في هذا الالتحام، كما لعبقرية المحترف شأنها في الامتزاجات الميكانيكية التي تدركها وتحوّرها هذه العبقرية بالذات.

اما الطبيعي بونّيه (١٧٢٠ ـ ١٧٩٣) فقد كانت لديه فكرة نقل طريقة التحليل الجامدة هذه الى العقل. واستوحى مونتسكيو هذه الطريقة مع ان سلسلته البيولوجية كانت تتضمن اختباراً مباشراً اكثر. وبشّر بونّيه بقرب ظهور النظريات التي اوردها انتاج كوندياك لدرجة انه بدا وكأنه تخطى، بقدرته في حقل الملاحظة الداخلية، هذه التباشير نفسها.

ليس العقل بنظر كوندياك مجموعة من الحِكَم الاكيدة السابقة لعمل تفكيرنا. لقد اخطأ ديكارت وحتى لوك عندما اعتقدا ان العقل كتلة دُبجت مرة واحدة. والحقيقة ان عقلنا اشبه ما يكون « بفبركة »، والسبيل الوحيد لاصلاح افكارنا هو تفكيك هذه « الفبركة » ثم اعادة تركيبها. اما الطريقة الاساسية فهي التحليل الذي يتم بواسطة التجزئة واعادة التركيب، وعلينا في هذه الناحية ان نحذو حذو نيوتن اي ان نعود القهقرى الى قضية اولية، كالتجاذب مثلاً، باستطاعتها ان تكشف عن مكنونات البقية الباقية وان تتيح اقامة صلة مستقلة عن كل

افتراض .

والاختبار الطبيعي الذي يكشف لنا تحليلُه الكامل عن آلية المعرفة باكملها هو اللغـــة،لأن الصفة الوحيدة المميزة للعلم تتجسم في تبـــادل اكمل بين الرموز والافكار او بالاحرى في تفاعل بين الرموز والافكار ؛ « فالعلم اذاً ليس سوى لغة أُتقن صنعها » .

وكان َمثل فوفرناك الاعلى ان ينقل الى ميدان تحليل العقل يقين العلم النيوتوني والتسلسل المستمر والعلاقة العامة القائمة بين المسببات ومبدإ ما . لكن تقلبات الحياة العسكرية والآلام والموت المبكر حالت كلها دون تحقيق رغبته ، وبقيت ُنتَف انتاجه خير دليل على عظمة هذه الرغبـــة وهذا القصد .

لقد حاول في انتاجه ان يهدم نظريتي معاصريـــه المبتذلتين: الاولى العقلانية والثانية تلك النظرية التي تركز كل شيء في العنايـــة الالهية .

ولم يكن النقد الذي قام بـــه سوى امتداد لبسكال الذي طالمـــا ورد ذكره في مؤلفاته مشفوعـــاً بذكرى الصداقة الشخصية التي كانت تربط بين هذين الفيلسوفين. وقد توصل نقد فوفرناك الى دحض ادعاءات علم منطق

سطحي وضلالات تقدم كسلي[1] دحضاً جازماً وذلك بفضل تحليل نماذج من طبائع البشر .

أما في ميدان فلسفة العقل فقد حمل استقلالُ هيوم الكامل نبرة جديدة ونقداً عميقاً حراً للدرجة انه خلق قيماً جديدة .

لقد وجد الفكر عند هيوم ، وبطريقة عفوية ، هذا السبيل من الحرية ، فأضحى تركُ التفكير ينصهر في فلسفة تبلغ النتائج الاكثر صعوبة والاكثر خرقاً للعادة ، ضرباً من الحفاظ على نشاط العقل . اما هدف هيوم فانه ينحصر في محاولة تحويل الميتافيزياء الى علم نيوتوني وفي الانتقال من احكامنا الفردية على الاشياء الى مبادئها العامة فتصبح الفلسفة اذ ذاك نقداً لا غير ، وتنطلق ، في كل حقل : في نظرية المعرفة ، في الاخلاق ، وفي السياسة ، من احكام الانسان ، باحثة عن مبدئها دون ان تدّعي الوصول الى ما وراء هذا المبدأ .

(١) اساس الحياة الاخلاقية شبيه ، بنظر فوفرناك ، باساس الحياة العقلية وبذا تكون فكرة نيتشه وفكرة فوفرناك قد تقاربتا في هذا المضمار . اما هذا الاساس فهو « مثل القوة الاعلى » لان لا علاقة للاخلاق مطلقاً بعظمة الانسان . فبطل فوفرناك وجد شريعته في امانته لنفسه وفي تعرفه على قيمته وتأكيده لها وذلك بعد ان ضرب بعرض الحائط عقلية القرن السابع عشر الكلاسيكية ودين معاصريه الطبيعي .

كانت الفكرة ، بنظر ديكارت ، صورة أو تصوّراً لحقيقة ما، ثم انحصر دورها، مع لوك، في كونها وسيطة بين العقل والاشياء . غير ان نقد بركلاي الذي برهن على ان الفكرة لا يمكن ان تقارن الا بفكرة اخرى ، قاد المثالية الحديثة الى التعرف على « لامادية » تقرّ حقيقة الله والعقول. اما هيوم فقدتخلص من هذا النوع من الميتافيزياء فاصبحت الفكرة بنظره مجرد نسخة عن « انفعال » ، وهذا الانفعال هو من فئة الاحساسات المادية او الاخلاقية القوية . وليس باستطاعتنا تقرير حقيقة اية فكرة بسيطة الا بتبيان الانفعال او مجموعة الانفعالات التي اضحت هذه الفكرة بالذات نسخة عنها . فنقد العقل يجد اذاً في الانفعال ، داخل الفكر ذاته ، الصفة التي تقرها او تدحضها فكرة ما . وهكذا نرى ان هذا النقد متفجر من الاعماق . وهكذا تبرهن هذه الطريقة في التحليل على ان الانتقال من فكرة بسيطة الى افكار مركبة يتم بواسطة تجمّع تصوراتنا الخيالية فقط. فشكل الايمان العفوي الذي تحدثه طبيعة مخيلتنا هو في ، نهاية الامر ، المحرك الحقيقي للمعرفة . ان هذا الشكل او النوع هو الذي ينقلنا ، في مادة الواقع، من الفكرة الى اليقين . اننا ننتقل من المشهد الذي يبرزه تعاقبُ المسببات الى الظاهرات السابقة ومن

ثم الى الايمان بصلة اكيدة تجمع السبب الى المسبب بواسطة عمل التحام خيالي بني على شعور العادة .

ان حياة العقل باكملها ، ومعرفة العالم الخارجي ووجوده وحتى فكرة شخصيتنا وذاتيتة « الانا » لا ترتكز جميعها الا على هذا الدفع الطبيعي الذي هو ميل غريزي لا يقاوم ولا تقهره حتى شكوك الفلسفة .

ونجد عقلية كونديلاك وهيوم هذه ، من جديد ، عند اولئك الذين اسماهم القرن الثامن عشر «فلاسفة» ، والذين تجمعوا حول الموسوعة .

ليس دنيس ديدرو مُبسّط الموسوعة ومحققها فقط بل هو ايضاً الدماغ الذي لا حت له ، في جميع الميادين ، ابتكارات فلسفية خارقة . ففكرة الطبيعة مثلا كانت محور اهتمامه ؛ ولكن ليست هذه الطبيعة طبيعة مجردة منسقة . لقد رأى ديدور وحدة الكائن الحي كمجموعة دويبات اوبالاحرى كتعاقب لمثل هذه المجموعات . وتقيم كل واحدة من هذه المجموعات مظهراً من الوحدة الحية ثم لا تلبث هذه المجموعات ذاتها ان تخرج الواحدة منها من الاخرى في دفق لا ينقطع[1] . وهكذا تنبأ ديدرو بمذهب لامارك

(١) ان مذاهب لامتري ودولباك وهلفاتيوس المادية الشديدة التماسك مستقلة ، هي ايضاً ، عن مدارس العصر الحسية Sensualistes .

التحولي Transformisme : «الحاجــات هي وليــدة الاعضاء والاعضاء وليدة الحاجات» .

امــا دالانبير ، مساعد ديدرو الخاص والميكانيكي والهندسي العبقري والفيلسوف وعالم المنطق ، فقد اعاد الرياضيات الى مرتبة بقية العلوم وبيّن ، في هذا المضمار، مدى فعالية التجريبية والاستنتاج .

وشعر فولتير ، زميــل لوك ونيوتن ، شعوراً عميقاً، بالمستوى العقلي والاخلاقي الذي تمثله علوم وفلسفة عصره، هذا المستوى الذي كان يعتقده هو نهائياً . وعليه فان من واجبنا ان نرفع المجتمع المثقل بالاخطاء والشقاء الى مستوى الفلسفة . ولقد كانت اوهــام فولتير السعيدة هي التي جعلته ، في الحقيقــة ، نافذاً لهذه الدرجة في هذا العمل التجريدي. اما جهله لما يتطور وخوفه من الريبة والتقلب فقد قابلهما ادراك ما هو ثابت وجامد ومتحجر ادراكاً حسياً ، وادراك كل ما هو مرتبط ، ضرورة وبطريقــة موضوعية، بتركيب الانسان وحالة المجتمع ، وادراك كل ما يتخلص ، بحكم وظيفته الخاصة ، من قيود الاعتبــاط والتعصب .

ويقيم روسو، في وجه هذا النوع من المداواة، مداواة

الوضوح ، تذكراً لكل ما تجهله هذه المداواة ، اي نظرة تاريخية للانسان الذي هو ايضاً مأساة وجدان شقي. وما العفاف الاول والفساد الاجتماعي والطهـــارة المستردة ، هذا التصميم الذي هو تصميم انتاجه باكمله وهذا النسق الذي هو نسق فكرته باجمعها ، سوى اختبـــار للشعور . لقد وجد روسو، وهو يسبر غور آلامه، ركيزة جديدة في الانسان . ان الشيء الذي تجاهله او اهمله التحليل العلمي والعقل المجرد وبكلمة اخرى دفاع النفس، اي المقاومـــة الاخيرة ضـــد قوى الانحلال ، ان هذا ينكشف امام « اخلاص القلب» . وهكذا اجاب روسو على حشرجات عصره باجابتـــه على حشرجاته الخاصة ، فبرّر، بكشفه النقاب عن قيمة الحياة العاطفيـــة الملموسة ، وفيما يختص بنقد كَنْتْ ، الامل في عقل لا يقهره الشك .

ولد عمانوئيـــل كنت سنة ١٧٢٤ في كينسبرغ من عائلة جـــد متواضعة تعود باصلها البعيد الى ايكوسيا . ونشأ كنت ، بفضل امه التي كانت تقية جداً والتي عرفت ان تميز بين مواهبه العقليـــة وان توجهه نحو الدرس ، وبفضل اساتذته في المعهد والجامعة ، نشأ في جو مذهب اشتهر بصرامة محافظته على التقاليد الدينية Piétisme ،

هذا المذهب الذي أسسه جاكوب سبنر ، اذ اراد سنة ١٦٧٠ ايقاظ حياة الكنيسة الالمانيـــة الباطنية بتحريك الايمان الحي العامل وبالاستعانة المباشرة بتطلبات الفرد الدينية العميقة[١] .

ان نفسية كنت وثقافته لا تختلفان البتــة عن نفسية وثقافة اي اوروبي، اضف الى ذلك ان عقله كان منفتحاً على جميع متطلبات العقلية الحديثة . فقد اقتبست عقليته الكثير من اتباع لايبنتز ومن مذهب وولف الذي كان مدرسياً ، والذي كان يُغْرِق متطلبات العقل الخاصة ، في خضم من رتابة البراهين المنطقية . غير ان كنت عرف ان يضع، في وجه هذا المذهب ، علم نيوتن ودقة هيوم .

---

(١) لم يترك كنت ، الذي كان مربيـاً لأولاد بعض عائلات الضواحي ثم استاذاً في الجامعة ، مسقط رأسه ، رغم نجاحه . ومات هناك في الثاني عشر من شباط سنة ١٨٠٤ محاطاً بهالة من العظمة العالمية. ورغم هذه الحياة المستترة الدقيقة في تقسيمهـا ، حياة استاذ عازب ورجل عـلم سريع العطب مقل في حركاته وصداقاته ، رغم هـذا كله ، فان روح كنت كانت منفتحة على جميع تيـارات عصره وعلى أكثرها قوة . فقد تفهم كنت نفسية روسو وتذوق فولتير وتقبـل اوائل الثورة الفرنسية على انها جواب على سياق افكاره ، ولذا حور بعد ذلك نزهته التقليدية كي ينتظر الاخبار الجديدة الواردة من باريس .

ولكي يستطيع القيام بأوده ، درّس علم الفلك والجغرافيا وعلم تعريف الانسان والفيزياء والسياسة ثم نشر مذكرات تبحث في هذه المواد العلمية . وبكلمة مختصرة ، كان كنت يعرف قدرة العقلية العلمية وماهيتها .

ويقول كنت : « ان شك هيوم هو الذي ايقظني من سباتي العقائدي Dogmatique » . ولكن هناك تناقض ظاهر بين شك هيوم وروح الآلية النيوتونية. فصلة السبب الى المسبّب ، القائمة بين كبر ومسافة الكواكب وبين جاذبيتها . هي ، في نظر الفيلسوف الانكليزي ، مجرد عادة بسيطة ابتدعتها مخيلتنا ، عادة مجرّدة عن كل اساس قائم خارج شعورنا الخاص. اما بنظر نيوتن وكل عالم فيزيائي رياضي فان صلة كهذه تدلّ على حقيقة مستقلة عنا ، كما تدل على ضغط ضروري عام مبني على العقل . ان كل علم حقيقي ، اي قابل لبلوغ الميزة الرياضية ، يؤكد وجود يقينيات كهذه ، وعلينا نحن ان نشرح امكانية قيام هذه اليقينيات ، اي ان نختار اخيراً بين هيوم ونيوتن .

اذا كان بودنا ان نفهم شيئاً في الميدان الفلسفي وان نتعرف الى مقدرة عقلنا الحقيقية فعلينا ان نبحث عما يجعل ممكناً وجود هذه الاحكام الاكيدة العامة والضرورية

اي السابقــة للاختبار والتي ، مع كل ذلك ، تشرح الصلات الاختبارية القائمة بين الأشياء ، تلك الصلات التي يصعب علينا بلوغها بواسطةالتحليل الخالص والبسيط لافكارنا . هذا هو الاقرار الذي اكتشفه كنت في كتابه « نقد العقل الخالص » (١٧٨١) وذلك ببرهنته على انَّ نهجنا الطبيعي العام في ادراك الاشياء ادراكاً حسياً يفترض سلفاً كون هذه الاشياء خاضعة لمبدأ السببية، وبشكل عام، للشروط السابقة للاختبار في كل معرفة علميـة . فتحليل كنت لا يهتم اذاً بطريقتنا النفسية التي بهـــا ندرك الاشياء ادراكاً حسياً ولكن بشروط المعرفة ، هذه الشروط التي هي ايضاً ابعد من ذلك . والحق يقال ان الحدث النفسي فينا هو شيء سبق له و نُظّم. فقد كان الادراك الحسي ، قبل هذا الانفعال الحسي ، شتيتاً دون نظام وتنوعاً خالصاً. فعمل حساسيتنا الاول ينحصر اذاً في اقامة تركيب سابق لهذا المزيج الخالص المحروم من كل التحام. وليس تركيب هذه الاجزاء التي لا تُحدد مجرد تكديس او تجميع ، انه تحويل او تبديـــل في الطبيعة . فالتكديس في الفضاء والتعاقب في الزمان ينتجان عن عمل كهـــذا وبواسطتهما تفرض الحساسية الانسانية على المزيـــج اشكالاً سابقة للاختبار ، تتراءى لنا تحتها جميع الاشيـــاء . وينتج عن

هذه المثالية ، مثالية الفضاء والزمان[1] ؛ ان معرفتنا تبلغ فقط الظاهرات Phénomènes وليس الحقيقة والشيء بذاته او الجوهر الذي هو الذات Noumènes .

وفكرة كنت الام هي ان الكون لا يوجـد بالنسبة الينا الا بقـدر ما يخضع لقوانين العقل . « لقد اعتقدوا حتى اليوم ان على جميع معارفنا ان تنسجم مع الاشياء التي هي في طريقها للدخول الى محراب المعرفة . اما اليوم فلنجرب لعلنا نكون اكثر توفيقاً اذا افترضنا ان الاشياء هي التي عليها ان تنسجم مع معرفتنا » .

---

(١) ليس الفضاء والزمان سوى إشكال سابقة فارغـة لا تتحرك ولكنها تجعل القياس وتحديد المكان ممكنين. وكيا يتراءى لنا شيء ما فعلى غبار الانفعالات الحسية الذي يملأ هذه الاشكال ان يكون مرفقاً بوجداننا . لكن هذه المرافقة لا تحدث بعد معرفة الشيء. فعلى العقل اذاً ان يوحد بين هذه الانفعالات الحسية وان يتعرف اليها على انها انفعالاته الخاصة . وهذه الوحدة متأتية من عمل ادراكي لاعلاقة بينه وبين الصلة النفسية المتأتية من الاختبار . انها الادراك الحسي السابق للاختبار Aperception . وهذا الادراك هو شرط كل اختبار . انها «انا افكر » السابقة لكل معرفـة حسية للاشياء Transcendental . ان هذه الوحدة، وحدة « الانا » الشامل، التي تؤثر فينا جميعاً، بطريقة متساوية ، لا تقاوم ، انها تبني اساس النظام الذي نجده في الاشياء ؛ اما الدافع النهائي للعقل فهو شرط امكانية الشيء .

هذه هي الثورة النقدية التي قلبت نظرية المعرفة رأساً على عقب وكانت ، بنظر كنت ، شبيهة بثورة كوبرنيك في علم الفلك. فاليقين الذي يرافق الحقائق العلمية ليس اذاً مجرد وهم . ان بنية الفكر البشري ذاتها قائمة على ان جميع معارف هذا الفكر مبنية ، « حقوقياً » ، بدقة كلية وضمن الحدود التي اكتشفها النقد .

اما شرط هذه « الواقعية التجريبية » وفداؤها فهو « المثالية » السابقة للاختبـــار . نحن محصورون في هذا النطاق الثنائي الذي تفرضه وحدة « الانا » السابقـــة للاختبار على التنوع . فمن المستحيل اذاً معرفة « الشيء بحد ذاته » او جوهر الشيء بالطرق العلمية . والعقل يسيء التصرف عندما يعتقد ان باستطاعته بلوغ جوهر الاشياء وجوهر آنيتنا النفسية . وهكذا فليس هناك من علم نفس عقلي ولا هناك ميتافيزياء[1] ولا هناك لاهوت عقلي حتى وليس بالامكان ان يكون شيء من كل هذا لانـــه ليس باستطاعتنا ان نطال غير « الظاهرات » .

وهكذا يبدو ان نقد كنت يتجه فيما يختص بكل مـــا

(١) كانـــوا يتصورون الميتافيزياء كمذهب عـــام فردي يتناول التأكيدات المتعلقة « بالشيء بحد ذاته » وتنحدر هذه التأكيدات من طبيعة العقل ذاتها .

ينفلت من عقال علم الظاهرات اي فيما يختص بالاخلاق والدين، ناحية نفي جذري يعوق بحيويته حيوية شك هيوم لانه كان يستند على قوى العقل ذاتها بغية انكار محاولات العقل .

غير ان اليقين الاخلاقي ليس من جبلة اليقين العلمي . ويرى كنت، الذي تساوت عنده الامانة للاختبار الباطني التقي مع الامانة لاختبـــار نيوتن العلمي ، ان الواجب المجرد عن كل حافز طبيعي او تجريبي هو اكثر من بداهة، هو قانون العقل الخالص . ولا تتضح اعماق الكائن التي تقف دونها المعرفة ، الا في الارادة الاخلاقية .

وبكلمة مختصرة فان جميع مظاهر فلسفة كنت لا تخرج عن كونها بحثاً عن طابع هـــذه العفوية المطلقة وهـــذه «القيمة» ، بحد ذاتها ، التي ينشرها العقل في العالم ، كما يخلق في هذا العالم ذاته، وبمسعاه الخاص، يقين العلم وحرية الفن وموضوعية العقل Objectivité de la Raison .

٣ ــ المذاهب

كنت والمثاليـــة الالمانية : فيخت ، شيلنغ ، هيغل ــ ثورة مذهب هيغل ورد الفعل ضد المذاهب : حكمة غوتيه وتشاؤم شوبنهور ــ الايدولوجيا والمذهب الروحي في فرنسا . فكرة مين دي بيران . مذهب التقليدية والفلسفة الاجتماعية : جوزيف لوميتر ولويس دي بونالد ــ سان سيمون، فوربيـــه وبرودون ــ اوغست كونت والايجابية .

اوحى ديكارت الى المحدثين ، ببنائـــه جميع يقينياته على « انا افكر » ، وبارجاعه الصحيح وحده الى افكار عقله الواضحة ، وببرهنته على ان المنهج هو مبادهة وان العقل وحده هو الذي يحـــدد النظام ، باحساس حاد بمقدرة الفكر . فالفكرة ،في سلم المعرفة ،سابقة للاشياء.

ويشير نقد كنت، بالحاح، الى قيمة هذه المعرفة البناءة التي يحدّ من توثبها هذا النقد بالذات . فجوهر الاشياء،

بنظره، بعيد المنال ؛ لكن بنية الظاهرات العميقة خاضعة لقوة العقل الموحِّدة التي تفرض شروطها. فالطريقة التي يستعملها النقد الكنتي للبرهنة على الوجود ولتحديد شكل هذه الشروط تمثل اذاً تشجيعاً دائماً لاكثر طموحات المثالية الاستنتاجية اقداماً. ان هذه الطريقة تضطرنا قسراً لان نكتشف ، في كل معطية ، نتيجة بناء روحي . ولم ينفك منهج كنت ونقده لنظرية المعرفة عن كونهما ايحاء بالنسبة لامتداد المثالية ، هذا الامتداد الذي لم يعد بالامكان تجنبه بعد الجهود التي بذلتها الاخلاق الكنتية .

كل هذا كان بمثابة بداهة فرضت نفسها على فيخت الذي كان زميلا ومن ثم شارحاً لكنت والذي تحسس فيما بعد نداءات العمل والحماس الاخلاقي .

لقد كشف لنا كنت في كتابه « نقد العقل الخالص » عن « أنا » شامل غير شخصي يبني ، مع « المقولات » ، أطُرَ كل تجربة . غير ان هذا « الأنا » لم يكن ليهتم لشخصيتنا الاخلاقية . اما في كتابه « نقد العقل التطبيقي » فقد كشف لنا كنت عن شخصيتنا الاخلاقية بميزتها الفردية وقد انغمست في العمل وفي صراع مع ذاتها ومع الاشياء . غير ان النهاية الاخلاقية هي وحدها ، بنظر كنت ، التي تتمتع بقيمة المطلق . فلا يكفي اذاً ان نبرهن

على ان عالمنا ليس سوى نسيج من الظاهرات التي لا تفقه اسبابها سوى فاعلية « الانا » السابقة للاختبار بل ان على هذا العالم ان ينحني امـــام فاعلية « الأنا » المطلقة ، التي ليست سوى ارادة اخلاقية وحرية .

وهكذا وجد فيخت نفسه مسوقاً لبناء وحدة العـــلم ووجود الاشياء على « الأنا » وعلى الحرية الاخلاقية ، فوصل بالمنهج الكنتي الى « جدلية » كان كنت قد اوصى باستعمالها بموجب منطوق انتقاده لضلالات العقل[1].

يبتدىء منهج فيخت بوضع مظهري «الأنا» المتناقضين وجهاً لوجه ، وعلينا ، كي نعقل هذا « الأنا » ، ان نزيل التناقض، ولا يمكن ازالة هذا التناقض الا بواسطة تركيب، اي بتعرف « الأنا » تدريجياً الى ما ينـــاقضه ، اي الى « غير الأنا » .

وكان الحافز الفلسفي لهذا التدرج الجدلي، اي التناقض القـــائم بين ما هو « كائن » وبين « ما يجب ان يكون » اي بين الواقع والمثالي ، ما زال اميناً لعقلية القرن الثامن عشر. غير ان شيلنغ وهيغل نبذا، بنفس الازدراء ، هذه

---

(١) يبرهن كنت في كل من الجدلية السابقة للاختبار ونقد الميتافيزياء على ان افكار العقل الميتافيزيائية تتوالد الواحدة من الاخرى بواسطة تضاد مستمر .

الحالة واستعملا، في مذهبيهما، النسق الجدلي . ولكن كان مذهباهما مذهبي « حقيقة معطاة » : فعالم الافكار لايتمتع بامتداد خارج هذه الحقيقة الملموسة التي تعبّر تعبيراً شاملا عن ثروة الفكر .

وهناك ايضاً « غريزة » ايجابية حقيقية وضعت هؤلاء الفلاسفة وجهاً لوجه امام مثالية فيخت الممثلنة Idéalisant . لكن هذه الغريزة لم توجههم ناحية العلم الايجابي . اذ ان هناك حاجات عقلية اقتسمها هؤلاء الفلاسفة مع عصرهم فاتخذت لها في المانيا قوة خارقة وأوحت لهؤلاء الفلاسفة بأفكارهم . فقد ابتدأ الفضول العلمي ينتقل من ميدان الآلية والرياضيات الى ميدان تحليل الصفات الفيزيائية والى ميدان العلوم الطبيعية . ولم تلبث الرومنطيقية ان اكتشفت قيمة التاريخ. وشعر الرومنطيقيين الالمان يكاد لا ينفصم عن فلسفتهم، فنوفاليس وفريدريك شليغل وتيك وخاصة هولدرلين تقاسموا جميعهم حياة واختبارات شيلنغ وهيغل؛ وبشّرت تآليفهم ، هي ايضاً ، « بانتقال » الفكر الفلسفي .

ان اصل فكرة شيلنغ ونهاية مطافه هو حدس الاشياء الصوفي والشعري وتذوق الحياة وما هو ملموس. وكذلك

فلسفةالطبيعة فانها، بتلقفها ارث الكيمياء والنهضة وارث اتباع المذهب القائل بلاهوتية الفلسفة Théosophisme ، قد احيت الفكرة القديمـــة ، فكرة الانسجام وتعويض الاضداد التي منها تنتج الوحدةالكاملة والاستقلال الناجز، استقلال الطبيعة وفتوتها الخالدة . غير ان ما ادركه شيلنغ فيما بعد هو ان حركة الانتاج والتعويض العائدة لهذهالقوى الطبيعية هي ضرب من المتناقضات والتراكيب قريبة الشبه بحركة فيخت الجدلية التي بواسطتها يتقدم عمل «الانا». وهذا هو معنى فلسفته التي هي فلسفة الذاتية .

وكانت وحـــدة مذهب شيلنغ المجردة، بنـــاء لرأي صاحبهـــا بالذات ، على وشك ان تنفي كل شرح عميق للوضعية الدينية . ولا يبقى خارج حظيرة الفلسفة سوى قيمة العمل الصوفية التي تفصل بين الكائن الزائل وبين المطلق . ان رجوع شيلنغ الى عفوية شبابه الحدسية والى ميوله الصوفية سوف يجعله اكثر تحسساً بعـــدم جدارة فلسفته العقلية امام الواقع ، فالعقل وفلسفة العقـــل ليسا سوى فلسفة سلبية لانهما لا يهتمان الا بمـــا هو ممكن ولا يستطيعان الذهاب ابعد من هذا . والوجود متحرر من نطاقهما لانه يتحدر من حرية لامتنـــاهية ، مطلقة وغير مفهومة.

اما عبقرية هيغل[1] الفلسفية فانها بالعكس تؤكد كلها قيمة العقل الايجابية : « كل ما هو عقلي موجود حقاً » وليس للموجود حقاً وجود آخر غير وجود حيقققته . فعقلية الاشياء هي التي تؤلف اذاً حقيقتها .

ولم ينشر هيغل إلا سنة ١٨٠٧ اول كتاب ضخم له (فينومينولوجية الفكر) او مظهرية الروح، كرّس انفصاله عن فلسفة شيلنغ العقلية اي عن مذهب الذاتية أو نظرية الذاتية . وحكم هيغل على هذا المذهب الذي قبل نقطة انطلاقه ، واذا استطعنا القول عنوانه ، بانه برنامج جميل خلو من كل فحوى حقيقي . «فمطلق» شيلنغ ليس سوى تصور شكلي وتذكر مجرد فارغ للوحدة الخلاقة التي هي نتيجة اندماج الفكر بالاشياء، وليست المعرفة التي يقدمها شيلنغ سوى تلميح خيالي ومبهم الى تنوع الاشياء ابتداء من حالة محايدة تختلط فيها جميع ميزات هـذه الاشياء

---

(١) يغل وشيلنغ رفيقي دراسة . كان هيغل اكبر سناً من شيلنغ ومع ذلك فقد كان كثيراً ما يستوحي نظريات رفيقه . لقد ترك هيغل فكرته الخاصة تنضج وقتاً طويلا وغذاها باستعداد فيلولوجي قوي وبالمام بالمعلومات الرياضية والبيولوجية وباطلاع واسع جداً . ان تآليفه التي تذكرنا بعض مقاطعها بمقاطع اوغست كونت قد اخضعت، كتآليف كونت ، اتساع موسوعة معارف ، لصلابة عقل مذهبي من الطراز الاول.

« كالبقرات السود في الظلام » . ان على المعرفة الحقيقية ان تكون ، بالعكس ، مميزة وزاخرة وكثيفة . والمعرفة الحقيقية تعرض نفسها بكثافتها وتمامها او تبحث بشغف وتطلب بالحاح فحواها او مضمونها .

ويقول هيغل ان فيخت وشيلنغ لم يستطيعا ادراك، اي بناء هذه الحقيقة وهذا الامتلاء، امتلاء المطلق، لانهما لم يتحسسا كفاية، تحت الحركة المشتركة للعقل والموجود حقاً ، التقدم ذاته والقيمة الخلاقة لعمل السلبية . ويبين تطور الجدلية من كنت الى فيخت الى شيلنغ ان الكائن لا يعرّف ولا يحدد إلا بواسطة التناقض والصراع ضد النقيض . وقد تمرست عبقرية هيغل باكملها بهذه السلبية التي هي «صبر» و «عمل» و « ألم » والتي في احضانها تولد حقيقة الاشياء وواقعيتها . وتمثل هذه الولادة مغامرة الفكر واختباره اما مذهب هيغل فلم يكن سوى وجدان ونهاية «اسطورة» كهذه.

ليس باستطاعة الفكر ان يتعرف الى ذاته مباشرة[1].

---

(١) نحن لاندرك ذواتنا كما نحن إلا عندما تنشر المناسبات الحياتية السابقة صفتنا ثم تكشف عنها . كما ان كل فكرة لا تدرك ذاتها الا بواسطة هذا الانعكاس وهذا الاختبار الذين ترسلهما طبيعة ، على الفكرة ان تظهر فيها . وهـذا تحوير ظاهر للتعبير المسيحي عن الزلة والتجسد والفداء ، هذه التي جعل منها المتصوفون الالمـان رمز تشتت الفكر ورجوع الطبيعة الى الفكر .

فعليه، والحالة هذه، ان يبدأ بنفي ذاته، اي ان يخرج من ذاته ويصبح غريباً بالنسبة لذاته وخارجاً عنها . ويتم له ذلك وهو يبدع على التوالي جميع اشكال الموجود حقاً اي أطر الفكر والطبيعة والتاريخ .

ثم يعود بعد ذلك الى ذاته متوصلاً بذلك الى المعرفة الصحيحة ، الى فلسفة الفكر المطلق . وبالتهائه عن ذاته وبخروجه من ذاته لكي يعود اخيراً الى ذاته، ينتصر الفكر على ما يحدّه ويثبت اركانه بنفيه لنقائضه المتوالية[1] .

لا يمكننا اذاً ان نصل الى الحقيقة مباشرة لأننا لا نطالها إلا من خلال نمو الحقيقة التدريجي . والاشياء هي السبيل لتحقيق الفكر الذي يدرك ذاته بفضلها . وليست مختلف اجزاء فلسفة هيغل سوى مراحل لهذا التطور المتعاقب ، تطور الحقيقة والعقل ، اي مراحل هذه « الصيرورة » .

ان كتاب فينومينولوجية الروح او مظهرية الروح يبيّن كيف ان الوجدان يرتفع رويداً رويداً ، مبتدئاً من

---

(١) كل حقيقة اذاً قد وضعت في ذاتها (وهذا هو الافتراض) ثم لا تلبث ان تتوسع خارج ذاتها (وهذا هو نقيض الافتراض) ثم تعود اخيراً الى ذاتها (وهذا هو التأليف) على انها كائن قد نما وظهر . ومجموع هذه الحالات الثلاث يدعى مثلث هيغل .

اشكال الاحساس الاولية حتى العلم ، هـــذا العلم الذي يتوحّد ، بنظر هيغل ، مع عقلية الدين كما تتغلغل قيمة الدين المسيحي المطلقة في حقيقة المعرفة . وبعد ان ثبّتت فكرة هيغل اقدام حركة تقدمها في كتاب « المنطق » ، بلغت ، في كتاب « فلسفة الطبيعة » ،الاوان الذي تخرج فيه من ذاتها ، قبل ان تعود فتدخل في ذاتهـــا في كتاب « فلسفة الفكر » . وتتم عودة الفكر الى ذاته، في الزمان ، بواسطة الحقوق والاخلاق والدين والفلسفة .

وبعد سنة ١٨٠٧ عرف مذهب هيغل رواجاً لا مثيل له وامامة عقلية وجامعيـــة لا تجارى وذلك حتى موت هيغل سنة ١٨٣١[1].غير انه كان،حتى في المانيا، اضعف

(١) عشر سنوات فقط كانت كافية لنسف هذا التوازن ولتجزئة المذهب . وكان الشرح السياسي والاجتماعي لمذهب هيغل نواة الخصام والمبدأ الحقيقي لانقسام اتباع هيغل الى يساريين ويمينيين . وبعد ان كان نقد اليساريين دينياً مع ستراوس وفوورباخ اضحى ، بعد ذلك، موجهاً مباشرة الى الاشكال التاريخية التي كرسها مذهب هيغل كالدولة البروسية والمثل الاعلى الرومنطيقي والمسيحية . ولقد كان التنـــاقض فظيعاً بين صلابة وثبات هذه الاشكال وبين منهج هيغل . فنهجه يحرم علينا تصور حقيقة ما على انها مطلقة وتصور مؤسسة ما على انهـــا نهائية لان الوجود والحقيقة لم يتكونا بعد ولكنها في طريق التكون . فالمنهج اذاً ثوري . ولقد كان هذا التناقض بين منهج هيغل ومذهبه ، هذا التناقض الذي اظهره بجلاء فريدريك انكلز ، الحافز لفكرة ماركس.

من ان يحيط بالميدان الفلسفي باكمله .

اما حكمة غوتيه فتبدأ بانفتاح ارادي لجميع ميولنا وتنتهي باختيار متبصر ، اختيار لقوة صريحة ومحددة . غير ان هذه الحكمة رفضت ان تنقلب الى فلسفة . لكن هذا لم يمنعها من ان تترك بعدها اثراً كبيراً .

اما التناقض الشخصي القائم بين ارثور شو بنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) وبين فلسفة عصره كلها فقد كان اعمق من هذا بكثير . ان ابداعه وغرابة طبعه العلمي ودقته كعالم نفساني ومقدرته الادبية لم تستطع كلها ان تنحني امام الادعاءات العقلية وامام عقلية معاصريه المذهبية . ولذا جابه عرمة هندساتهم الطامحة ، تلك الهندسات التي يكاد فنها ينحصر في «ان تنتظر النهاية بلا نهاية»، اي ان تنتظر النتائج التي تكلل مذهباً ما ؛ جابهها بالفكرة الواحدة التي توجد بصورة دائمة وغير منقوصة في طيات جميع التحاليل والتأملات . وترى هذه الفكرة ان ركيزة الوجود[1] ارادة عمياء لا تفتأ تدفع بدون سبب ولا هدف، الكائنات نحو الوجود والعمل والالم . والفيلسوف ،

(١) هذه النظرية موروثة عن صوفية جاكوب بروهم Boehme الالمانية الذي كان بالنسبة لشيلنغ نقطة إلهام .

بكشفه القناع عن هذه الارادة الغامضة، يجعلها غير مضرّة، كما يستدعي الساحر الارواح الشيطانية كي يعود فيطردها .

وفي اعتقاد شوبنهور ان مثالية كنت واختبارنا الباطني الخاص ، الذي يظهر الجسم وكأنه التعبير الموضوعي عن الارادة ، يعلماننا ان العالم مجرد « تصور » بسيط انتجته ارادة شاملة عمياء مفتقرة الى العقل . وهكذا انكشف النقاب عن اصل الشر الذي هو رغبة ازلية في الحياة تولّد دون انقطاع حاجات جديدة وآلاماً جديدة بغية المحافظة على ضلالاتها . ولقد اثبت كل من الاختبار الفني والاخلاقي هذه البرهنة النظرية المجردة . فالفن الذي يمتد من الهندسة حتى الموسيقى ليس سوى مخدّر للالم لأنه تأمل خالص يخدّر الرغبة في الحياة . « والعالم موسيقى متجسدّة بقدر ما هو ارادة متجسدة »[1] .

وما اخلاق التقوى ، بنظر شوبنهور ، سوى بداهة الانجيل ، ومع ذلك يجب اكمالها بتقشف الهنود . وعلى معرفة وحدة الذات العميقة المختصة بجميع الكائنات ، هذه الكائنات التي كبّلتها الرغبة في الحياة ، ان تؤمّن

(١) لقد اعتنق فاغنر هذه الفلسفة الموسيقية وعممها .

الدواء لكل ألم ، اي ان تقضي على هذه الرغبة ذاتها .

واقتنـــع شوبنهور ، وهو الغريب عن ذوق عصره الفلسفي ، بانه لن يُفهم الا بعد موته[1] . ولقد كان ، في الواقع ، بنظريته في الفن وبشرحه للاخلاق خاصة ، مربي الجيل الطالع الحقيقي .

اما نيتشه فقـــد احتفظ بقوة تشاؤم شوبنهور اي بالقسوة العميقة المبصرة . واذا كان علاج الزهد قـــد استطاع ان يتحول الى اقتناع سارّ والى تأكيـــد جديد بالرغبة في الحياة وفي الألم والى تفاؤل يسمو فوق الانسان فلأننا رأينا فيه الاتصال الحاسم ، اتصال جميـــع القيم الانسانية بنسق الارادة .

واستحوذ على العقول ، في تلك الفترة التي كان فيها شوبنهور قابعاً في عزلته يدوّن للاجيال المقبـــلة تأملاته الحدسية ، قرفٌ مماثل تجاه المذهب وتجاه مذهب هيغل . وقد وجهت هذا القرف عقلية اميرسون نحو الواقع الملموس وثبتت اركانه في نفسية كيركيكارد . ان ارتباك سورين كيركيكارد الفلسفي جوهره ديني . ان على الفكر ، بنظره ، ان يعود نحو الحياة الباطنية والوجود الشخصي لكي يبلغ

(١) « اذا لم يتوصل هذا العصر الى فهمي فهناك عصور كثيرة فيما بعد » .

شيئاً ذا معنى، لأن كل ماهو عام وموضوعي وغير شخصي يخون الحقيقة .

امـا مساعي الاصلاح الديني في اوائل القرن التاسع عشر فقد كانت تختلف تمام الاختلاف عن هـذا التأمل المنفرد . اضف الى ذلك ان هـذه المساعي قد رافقت الاصلاح السياسي . فقد ارادت الرومنطيقية في فرنسا ، وبعد ازمة الثورة ، ان تجمع الكثلكة والملكية .

وجابه هذا الميـل الذي عبّر عنـه كتاب « عبقرية المسيحية » وثقة بالآنش الفلسفية في مصير كل مخلوق وفي الرسالة الدينية لكل مجتمع ، جابه هذا الميلَ الايديولوجيون الذين كانوا يزاولون فلسفة كونـدياك ومثـل القرن الثامن عشر الاعلى الذي يتصف بالصفاء الفكري والاستقلال الديني والحرية السياسية . والايديولوجية اقرب الى ان تكون «حالة فكرية» من ان تكون مذهباً . انها التحليل المعقول المناقض للحدس الرومنطيقي ، انها النظرة المباشرة الى الناس والاشياء ، انهـا النظرة التي تطّرح ادعـاءات المذهب الاشراقي Illuminisme او ضلالات واوهـام الشعور ، انها فتور ستاندال ودقته المناقضين لبلاغة شاتوبريان .

ومع ذلك فان كابانيس ودستوت دي تراسي الذين

هيا ، بطريقة لا شعوريـــة ، وبسعيهما لا كمال تآليف كونديالك بواسطة الاختبار والملاحظة الواقعية الملموسة ، نهضة المذهب الروحي ، كانا ايضاً ايدولوجيين .

ولكن اصل هذا التناقض الظاهري التاريخي كامن في غرابـــة نفسانية هي الغرابة التي مثلتها شخصية مين دي بيران ذاتها . لقد فهم هـــذا الفيلسوف ، دون جميع معاصريه ، وهو ابن طبيب ، ان « الاناس المرضى هم وحدهم الذين يشعرون بوجودهم » . غير ان دي بيران لم يكن ، كغيره من اولئك الذين جددوا نظرات الفلسفة في القرنين التاسع عشر والعشرين، مستقراً في اعماق نفسه. لقد كان اضطراب حالته الصحية كثيراً ما يحطم توازن حيـــاته الباطنية ، وكانت قوة هذا الاضطراب وكثرة حدوثه تضطرانه دائماً لان يعيد النظر في ثبات تفكيره . ورغم هذا كله فقد استطاع هـــذا المحلل ان يزاول العمل السياسي والاداري وان يتحمل مسؤوليات هذا العمل . كما وانه كان يريد التعرف الى عدم استقراره النفسي كي يسيطر عليه . فهو يعتقد ان خمول الشعور وارتباك الحالة الباطنية الدائم مع تعاقب الصور اللاارادية والافكار التي لا تجدي نفعاً ليست جميعها كل حياة النفس . وهو يعتقد ايضاً ان الشيء الذي يجابه هذا الخمول هو هنيهات العمل

الارادي التي تتوصل ، رغم كل شيء ، الى تقوية ذاتها والى تنظيم ذاتها في فكرة راسخة لا تتبدل .

وانطلق مين دي بيران من هذا التناقض ، الذي هو تناقض حياته الخاصة ، وحاول ان يحـــدده ، بلغة الايديولوجيين (العقائديين) ، في كتابه الاول[1] ولكن بطريقة جديدة تعتمد على التعمق في دراسة هذا التناقض بواسطة تحليل مسببات العادة .

وبفضل العادة تقترب ادراكاتنا الحسية ، في ميدان الدقة والسهولة والسرعة ، نحو قمـــة الكمال ، بينما تضعف احاسيسنا وعواطفنا وتتراجع القهقرى . فمسببات العادة اذاً قريبة الشبه بمادة كيمائية محللة تسمح لنا بان نفصل ، في حقل الاختبار الباطني ، بين ما يتجه نحو الخمول وما يتجه نحو العمل . والفلسفة ، باتباعها هذا التحليل ، تصل الى ائتلاف عمل الارادة اذ انها تُظهر للعيان الطبيعة الارادية والاصـــل الواعي لبعض الاعمال وبعض الادراكات الحسية التي انتقلت الى حالة اللاشعور والآلية. انها تذكّر القوة العاقلة بهذه الوضعيات وتعيـــد للارادة حقوقها الاصلية على حياة الفكر .

ان ما كان يبحث عنه مين دي بيران بشغف، في هذا

(١) في كتاب « تأثير العادة على ملكة التفكير » .

المجال الجديد ، هو توضيح نصيبه من فكرة الوحدة الروحية . وكان يبتغي ، من خلال توالي حالاته النفسية الباطنية ، بلوغ ركيزة الحياة النفسانية الثابتة، تلك النقطة التي تتغلغل عندها الفكرة في الطبيعة فتبني على الخمول الاولي قوة عاقلة .

ان هذا « الحدث الاولي » الذي اخفت عنا العادة اهميته والذي يكشف فيه التحليل عن تدخل الارادة في اللاشعور، ان هذا المبدأ، مبدأ الوحدة، الذي ، انطلاقاً منه ، تتوسع حياة الفكر ، هو ، في نظر مين دي بيران، الاحساس المباشر الذي لنا عن ذواتنا ابان المجهود العضلي[1]. في هذا المجهود يتحسس « الأنا » حقيقة ذاته كعلة فاعلة وكقوة اسمى من القوى العضلية. ان هذا الادراك الحسي يكاد لا ينفصل عن ادراكنا للنتيجة الحاصلة وللمقاومة التي نشعر بها . فالبداهة الاولى هي اذاً ان « الأنا » الفعال ينشط ضد الجسم الذي يقاومه ، وان شعورنا بكوننا « علة » هو نواة كل عقل .

لكن بيران لم يدعِ يوماً انه يبني مذهباً، كما انه لم يكن بحاجة لادعاء كهذا كي يتحكم في فكره ، ولذا نجد ان هذا

(١) لقد شق دستوت هذه الطريق بجمعه بين شعور الادراك الحسي وبين المقاومة التي نتعرض لها من جراء حركاتنا الارادية .

الفكر يفتح افاقاً غريبة ويوحي بطريقة جديدة. وتتلخص هذه الطريقة في ان علينا ان نتلف فينا كل ما اعطتنا اياه العادة بطريقة لاشعورية وان نبحث، تحت مختلف اشكال الآلية ، عن ارادة وقوة حرة غابت في سباتها نستخدمها على هذا الاساس . وبواسطة طريقة كهذه باستطاعة المعلومات العلمية وغنى الحياة الباطنية والدهاء بلوغ مستوى في الحياة اعمق فاعمق ؛ كما باستطاعتها ايضاً ان تستخلص الشروط المجهولة وغير المنتظرة التي توغل في التباعد والتي هي ، فلسفياً ، مجهولة بالنسبة لقوتنا العاقلة .

وبفضل مين دي بيران اصبح المذهب الروحي في فرنسا ممكناً ومبنياً بناءً فلسفياً جديداً . غير ان هذه النهضة لم تترك في اوائل عهدها ، وبسبب نقص في الثقافة العقلية والاجتماعية والعلمية ، سوى تأثير جد سطحي[1] لم تلبث بعده ان اختفت طويلا امام الاهتمام العظيم الذي لقيته الفلسفات الاجتماعية .

ورأى جوزيف دي ميتر ، اكبر عدو للثورة، ان اصلها البعيد يعود الى ولادة العقلية العلمية التي سببت انكار ما هو اسمى من الطبيعة وانكار الحياة الدينية .

(١) وذلك عند روبير كولارد وفيكتور كوزين » .

وتخيّل لويس دي بونالد وحدة « كتلة » بين جميـع مظاهر النقد في القرن الثامن عشر، هذه المظاهر التي تكاد توجز في كلمات قليلة هي: الكفر، خلود المادة، التجريبية، نكران الافكار العامة، تفسير اللغة على انها مجرد اصطلاح بين النـاس . ويتركز كل شيء، بنظر دي بونالد، في هذه الوحدة أو الكتلة التي علينا ان ندحضها بالتتابع. غير ان نعومة « بنيامين كونستان » وحماس « لامنيه » الديني وقفا في وجه الدحض الشامـل، فميز الاول بين الشعور واشكال الفكرة الدينية المذهبية، وعلم الثاني معاصريه ان اللامبالاة في الدين ضرب من الانتحار الاخلاقي والعقلي.

اما المصلحون الاجتماعيون فقد اعلنوا ان الشيء الذي كان يبغيه التقليديون في استقرار الماضي هو نصر للقوى الاجتماعية وشيك الحدوث. وحسب شارل فوريبه نفسه نيوتن العالم الاجتماعي فاكتشف مبـدأ الانسجام الذي سيستعيض عن الفوضى بالتوازن، مقلداً بذلك قانـون الجاذبية الذي كان يعتمد نفس الطريقة في ترتيبه للظاهرات الفلكية . ويرتب هذا المبدأ استعمال الاهواء بطريقـة عقلية، اي انه ينسق قيمتها الاجتماعية التي هي قيمة انتاج عملي .

واجتمعت في عقلية سـان سيمون تيارات عصره

الدينية والعلمية والسياسية فاعطت مزيجاً غريباً دون ان تبلغ الى نظرة قياسية واضحة . غير ان خطرات هـذا الفكر المشوّش ما زالت تحتفظ بفاعلية مدهشة ؛ فوحدة العـلم وتطور الفكر الانساني والسلام الصناعي كانت جميعهامن جملة مواضيـع سان سيمون المفضلة . واتى بعد ذلك برودون فاعطى الرأي الفصل في هذه التقدمات الغامضة بصرامة عقلية مدهشة . لقد كان لهـذا العصامي عبقرية تشريعية حقيقية وذلك في مجال العلم وخاصة في مجال القيم الاقتصادية والاجتماعية . فالعدالة بنظره هي ، في وقت واحد ، قوة وحقيقة عامـة ومبدأ كل وجدان انساني ومقياسه .

امافلسفةاوغست كونت فقد كانت مصدر وحي لجميع تيارات الحركة التقليدية وتيـارات الفلسفة الاجتماعية . ولكنها ، الى جانب ذلك ، رفعت مستوى هذه التيارات الى مرتبة عقلية سامية فحولت بذلك التأمل السياسي الى بناء فكرة ايجابية .

لقد كانت فتوّة كونت ، المتحـدر من عائلة ترجع باصلها الى المقاطعات وتتميز بنزعة ملكية ، غارقة في لجة الحقبة الثورية . وكان كونت خارق العـادة سباقاً في

نضوجه العقلي والسياسي. وقد تقبّلت تآليفه جميع نفحات عصره[1] ولكنها احتفظت ايضاً بتراث القرن الثامن عشر العلمي كاملا .

وأقرّ كونت، مع التقليديين، بان الازمة الدينية التي نشأت عن بروز العلم هي ، في الحقيقة ، اصل الازمة الاجتماعية . غير انه كان يرى ان باستطاعة العلم وحده ان يصلح الداء الذي كان هو سببه ، لأن محاولة قلب سير الفكر سخيفة جداً . فعلينا اذاً ان ننسق المجتمع بواسطة العلم . ومعرفة المبادىء الحقيقية التي عليها يرتكز التوازن الاجتماعي، اي بناء علم اجتماعي، يتطلب تعميم الوضعية العلمية على جميع مظاهر الحقيقة وحتى على الوقائع السياسية. ووضع اوغست كونت، في هذا العمل، قوة فكره الموسوعي باكملها ، وحياته الباطنية كلها . وهكذا حورت الايجابية بهذا العمل ، معنى الفلسفات .

عرف اوغست كونت ، منذ شبابه ، ان هناك قانوناً للتقدم العقلي وان هـذا القانون هو اول قانون للعلم

---

(١) لقد رسم الفيلسوف المعاصر غوييه في كتابه « فتوة اوغست كونت وتكوين الايجابية » (ثلاثة اجزاء) صورة مدنية فرنسية غير منفصلة عن تآليف اوغست كونت .

الاجتماعي[1] وان باستطاعته ان ينشىء صلة متينة بين التطور العلمي والتطور الاجتماعي . وسهلت له هذه الفكرة الام ان يتخايل تنظيم العالم السياسي من جديد على ايدي العلماء؛ وللوصول الى التوازن كان يكفي، في الحقيقة، ان يُحدد، رويداً رويداً، صورة الفكرة التي هي داخل العلم، هـذه الصورة التي غذّاها تقدم هذا العلم والتي تحمل فيها نواة مثلى لمجتمع كامل النظام .

هذا هو الهدف الذي رسمته دروس الفلسفة الايجابية. لكن هذه الدروس لا تدّعي تعليم طريقة العلوم الى اناس يجهلونها، لان الطريقة لا تُعلّم الا بتطبيق العلم ذاته وأولا علم الرياضيات . ولا تحاول الدروس ، من جهة ثانية ، ان تكون مختصراً عن حـالة العلوم الحاضرة حتى ولو أخذت هذه العلوم في نتائجها الاعم. انها تودّ ان تكون غير ذلك ، تريد ان تكون تطهيراً وتنسيقاً، فتطهر العلوم

---

(١) هذا القانون هو قانون الحالات الثلاث : يمر الفكر البشري، في كل ميدان وعلى التوالي ، من الحالة اللاهوتية او الخيالية الى الحالة الميتافيزيائية او المجردة ثم الى الحالة الايجابية الـتي تتميز بالواقعية والمنفعة واليقين ودقة النظريات. وصفاتها المتعددة آليةونسبية وتأليفية حتى و « عاطفية » . وتنسيق العلوم يبين ان توسع العقل العلمي يخضع هو ذاته لهذا النسق .

من كل شيء لا يستجيب الى النتائج التي رسمها اوغست كونت، اي بنــاء المجتمع بطريقة عقلية . انها تنسق هذه العلوم ، اي انها توضح الواحد بالآخر وذلك بواسطة علاقتها وهدفها النهائي الذي هو النظام الاجتماعي . اما النتيجة فهي تثقيف الفكر الانساني تدريجياً مروراً بعــلم الفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا على اعتبار ان هذه العلوم هي في اوج قيمتها العلمية وعلى اعتبارها ايضاً تهيء لتفهم الحوادث الاجتماعية . ويتحقق هذا التفهم بفضل علم الاجتماع الذي هو من ابداع اوغست كونت والذي هو علم نهائي به تتكامل ثقافة الانسان الايجابية .

ويقابل كل حالة من حــالات الفكر البشري حالة اجتماعية؛ وهكذا يلي تكاملَ الدروس،التي القاها كونت عن الايجابية ، هــذا التكامــل الذي يبني اسس الفكر الايجابي ، عرضٌ للنظام الاجتماعي الملائم . وعلى هــذا النظام الذي يوضحه كتاب «السياسة الايجابية» ان يؤمن التوازن الاجتماعي ،اي انسجام العقل والقلب وذلك بفضل دين الانسانية . فالانسانية الحقيقية التي اصبحت فكرتها موضوع علم ،كانت حاضرة في احاسيس ومطامح جميع خالقيها . انهــا تكوّن ، من الآن فصاعداً ، تركيب ارادتهم، اي ارثهم الحي الفعال . وفي هــذا التركيب ،

وفي هذا « الاكمال » الواقعي الملموس للنظام الاجتماعي تتقبل الايجابية كل قسوة المعرفة العلمية وكل عمق شعور التقوى .

وظهر تدعيم التركيب الديني الذي تبع التنظيم الاجتماعي للفكرة العلمية ، في القرن التاسع عشر ، وكأنه بدعة لا يمكن الدفاع عنها . ومع ذلك فان هذا التباين الذي يكمن ابتكار كونت بين طياته لا يخفي تحته اي تناقض .

وتقيم فكرة الايجابية الام اتصالا كاملا بين عملية التنسيق المجردة وعملية الاتحاد الديني . فتقدم الانسان الاخلاقي ، كما عاشته نفسية اوغست كونت ، يجمع ، في نسق مشترك ، الاختبار العقلي، حيث يتولد العلم ، الى الاختبار العاطفي . حيث تتأكد قيمة الحب المطهرة .

الفصل الخامس

الفكر المعاصر

١ ـ خسوف القرن التاسع عشر

انتشار الايجابيـة ـ هربرت سبنسر ومذاهب التطور ـ انحطاط المذاهب والعودة الى كنت : شارل رنوفيه والمذهب النقدي الجديد ، الميتـافيزياء والنقد الديني ، نقد العلوم ، نقد القيم : فريدريك نيتشه .

لقد كان ممكناً التنبوء، حتى قبل موت اوغست كونت بكثير ، بالتـأثير الغريب الذي ستتركه فكرته ، هذه الفكرة التي قيل عنها انها تعميم بسيط للوضعية العلمية[١]

(١) حدث هذا التـأثير ، في انكلترا ، بواسطة جون ستيوارت ميل ، وفي المانيا بواسطة ماك وافيناريوس . وحدث نفس الشيء في فرنسا، فقد انضمت وجهة نظر دروس الفلسفة الايجابية الى تقـدم

كما بدا ، في الوقت ذاته ، قصر الفلسفة الاوروبية عن بناء وحدة الاهداف العلمية والقيم الاجتماعية، هذه الوحدة التي هي بمثابة ام للفكر الايجابي . واصبح مذهب التطور لهربرت سبنسر التركيب الفلسفي الوحيد في نهاية القرن التاسع عشر .

ومذهب هربرت سبنسر التطوري لا يتحدر مباشرة، كما قد تدل الظواهر ، من الاكتشافات البيولوجية . لقد درس سبنسر ليصبح مهندساً ، لكنه انهمك في الادارة الاجتماعية والمشاكل الاقتصادية ، ثم اهتم بتحديد مهمة الجسم السياسي الطبيعية بغية الدفاع عن الفرد ضد الدولة، ثم ابتكر مذهبه قبل ان ينشر داروين كتابه : « اصل الاجناس » .

ولم يأخذ سبنسر مثلاً على مذهبه الطبيعة الحيوانية، بل المجموعة الشمسية وتكونها التدريجي ابتداءً

العلوم الاجتماعية والى علم النفس الذي يهتم بالحالة الاعتيادية والى ذاك الذي يهتم بالحالة المرضية والى العلوم التاريخية والى النظرية الاساسية، نظرية تاريخ العلوم . ولقد كان لمذهب كونت في ايطاليا ، بحصر المعنى ، هذا المذهب الذي اكمله لافيت ، كان له ، بفضل تآليف ارديكو وفري ولومبروزو ، اهمية كبرى وخاصة في تطور الحقوق الجنائية .

بالنجمة الاصلية. اما الفكرة التي وجهته، فهي ان الاحتفاظ بالقوة يؤدي الى قانون للتطور آلي خالص، اي الى قانون ادماج مادي، واتلاف او تشتت للحركة مع انتقال من البسيط الى المركّب، من «المتجانس» الى «المتنافر».
ويضم سبنسر بالتالي هذه النظرية الى نظريات داروين بقوة، وخاصة الى نظريته في بقاء الاجدر والاكثر اهليـة. فالقمة النهائية للتطور الانساني ليست سوى تكيّف كامل يزيل، بواسطة اخلاق مطلقـة ومجتمع كامل، مشاكلنا الظاهرة.

وكان لتطورية سبنسر قدر رفيع لأنها كانت تشرح بجرأة النظرة الجديدة للعالم. اما الجزء الذي اصبح اساسياً في هذه النظرية فهو نسق انتـاج الاشياء، اذ ان ما يرضي الفكر هو ان هـذه الحركة المولدة لكل حقيقة ستصبح قابلة للشرح بفضل قوانين آليتنا ذاتها. ومع كل هذا فقد اصبح هذا النوع من التدقيق فاقداً شكله بسرعة. كما ان العقلية الغربية فقدت، منـذ ذاك الوقت، ثقتها بالنظريات الفلسفية الجبارة وبقوانينها التطورية الشاملة. ولذا رجعت هذه العقلية الى نقد كنت السابق. وكانت تآليف شارل رنوفييه مثلا صارخاً على هذا الرجوع الذي عمّ اوروبا. ورنوفييه، كأوغست كونت، خريج مدرسة

البوليتكنيك ويعود باصله الى مونبلييه. وقد اجهد رنوفييه قوة عقله وروحه لتخليص قيم الفرد وعقليـــة الحرية الجمهورية وتفوق الاخلاق . وكان يكره كرهاً شديداً كل ما من شأنه المخاطرة لاخضاع ارادة الفرد الاخلاقية لقضاء قانون عام وقدره . وايمانه الاساسي هو ان هناك مصيراً اخلاقياً للشخص البشري ؛ « فالفيلسوف لا يؤمن بالموت ». وهذه هي البداهة التي تجمع، فيما بينها ، افكار المذهب النقدي الجديد الثلاثةالموجهة وهي: اولا المذهب النهائي Finitisme اي طرح العـــدد اللامتناهي على الصعيـــد الرياضي والفلسفي ، ثانياً النسبية الموروثة عن كنت وكونت اي ارجاع معرفتنا باكملها الى علاقات قائمة بين الظاهرات المُسبِبة والمُسبَبَة ، ثالثاً الحرية التي تقبّل رونوفييه ، في مدرسة البوليتكنيك ، من صديقـــه جول ليكيه . تجلّيها الفلسفي والديني.

ان ما يقيم وزناً عقلياً لهذه الفلسفة هو انها مبنية حول مصيرالفرد كما بُنيت فلسفة كونت حول مصير الانسانية. اما تأثير رونوفييه فقد كان قوياً جداً على عصره كما تشهد بذلك تآليف بروشار او افلين .

وكان الرجوع الى كنت، في المانيا ، مصدراً للوحي، بطرق مختلفة ، وخاصـــة بالنسبة الى كتاب لانج وربيل

وربما هلمولتز . وهكذا بدا مذهب رونوفييه في النقـــد الجديد وكأنه المجهود الاخير الجبار،مجهود العقل الغربي، بغية التخلص، في القرن التاسع عشر، من الشتيت التحليلي الخالص .

اما انتاج اوغسطينوس كورنو فقد كان خير مثـــال على قوة العقل الناقد وضعفه في نهاية القرن التاسع عشر. وكان كورنو ، بوضوحه وصلابة معلوماته ودقة تحاليله، اول وأكبر ممثل ، بعد اوغست كونت ، لنقد العلوم . وقد جعلت هذه الصفات التي كان يتحلّى بهـــا ، فتور الغريزة الفلسفية العجيب ، اكثر حساسية عنده . غير انه ظهر في تآليفه ؛ وكأنه موظف يستأذن رئيسه السماح له بان يفكّر فلسفياً .

وقد استخلص كورنو ، في نقد العلوم ، ما أسمـــاه « بالافكار الاساسية » اي تلك التي تفرضهـــا ، في آن واحد ، حاجات الاختبار وملاءمات مخيلتنا وضرورات الاستنتاج، وبكلمة واحدة ، تلك التي تساعد على التنسيق والانسجام في مذهب المعارف . وقد توصل كوزنو ، بفضل هذا النقد ، الى ان يرى الحياة وكأنها الجزء الاكثر غموضاً في مذهب العلوم . ويجد العقل ، بالحقيقـــة ، في تلك العلوم التي سبقت ذلك النقـــد ، من الرياضيات

حتى الكيمياء ، وفي العلوم التي تلته ، اي في الظاهرات الاجتماعية ، سهولة في التعبير عن ذاتـــه ، وسهولة في ان يتمثل لذاته نظام وشكل هذه الظاهرات .

اما الحياة فانهـــا ، على العكس ، ميدان الغامض ، وتعقيدها يتناقض مع بساطة قوانين الفكر . ويعتقـــد كورنو انه ينتج عن هذا نظرة فضوليـــة في المستقبل البشري . فتقدم المدنية ليس نصراً للفكر على المـــادة ، ولكن المبادىء الهندسية المرتبطة بالواقع على عفوية الحياة وحيوية الجسم الحي . هكذا تبدو نهايـــة الفرد ونهاية العظمة والبطولة ، فيهبط الانسان الى مستوى الآليـــة الادارية الشاملة .

ان نقد كورنو يصون ، من اخطار العلم ، ميدان ما هو فائق الطبيعة وميدان الحدث الديني ، ويصل ، من ناحية اخرى ، الى تأمل تقهقر الحيـــاة تأملاً خاضعاً للمشيئة الالهية .

اما غريزة نيتشه الفلسفية فقـــد تمردت على انحطاط وتسليم كهذا .

لقد اكتشف نيتشه ، وهو الفقيه باصله ، وهو الذي وقي اخطار التشويه العلمي بفضـــل تشاؤم شوبنهور ، اكتشف اولاً ، وقبل سنة ١٨٧٠ ، وهو يتبحر في الفكر

الاغريقي، تناقضاً بين ديونيسوس،اي الانخطافة او معنى الحياة المؤلم او حدس الارادة الشاملة وبين صفاء الاشكال الذي يمثله توازن أبولون الكلاسيكي . ثم بدا له التشاؤم وكأنه ضعف في غريزة الحياة او نوع من الاضمحلال .
لقد انهى نيتشه حياته ، وهو المريض التائه المنفرد ، وهو يتبحر في معضلة واحـــدة : قيمة ثقافة حديثة . لان كل ثقافة تُبنى على الايمان تحتاج الى قيم وقد كان لنهايــة القرن التاسع عشر مجموعـــة من القيم اهمهــا : المسيحية والتشاؤم والعلم والعقلانية واخلاق الواجب والديموقراطية والاشتراكية . ولقد اظهر نقد نيتشه ان في جميع هــذه القيم تقاعداً لارادة القوة وتعباً من العيش . فعلينا اذاً ، اذا اردنا الخلاص من هـــذا التقهقر ، تقهقر الحيويــة الانسانية ، ان نقلب رأساً على عقب مبادىء تقييمنا وان تثبت ان كل ما ينفيها هو ايجابي لانها هي ذاتها تنكر قيمة الحياة . امــا القيمة الكبرى التي لا توازيها قيمة فهي القبول الخطر وتأكيد الحياة ليس فقط باخطارها ولكن ايضاً بجدها الازلي و « رجوعها الازلي » . ولكي نؤكد الحياة، وراء سجف الخير والشر، علينا ان نتخطى القيم المقتبسة لان « الانسان شيء يجب ان نتخطاه » .

اما آخر مبدأ لنيتشه فنداء الى ما يفوق الانسان، لان

« انسانه السامي » ليس فقط ذاك الذي يحطم سلسلة قيم القرن التاسع عشر بـــل ايضاً ذاك الكائن الذي يقوم بابتكار التركيب والذي يفرض خاتمة الوحدة ، بنوع من التسلط على ذاته وقهر ميوله ، وينجح في اختيار عناصر حياتية وفي التسلط عليها تسلطاً جديداً .

٢ ـ فهم عصرنا

القرن العشرون وازمة القيم : ارتبـاك الفلسفة ، صراع العقل والحياة ۰ حل هنري برغسون ـ فلسفات الحياة والعمل ، مذهب البراغماتيـة ، المذهب الروحي والفكرة الدينية ـ نقد العلوم والتميز بـين القيم العقلية . بوانكاريـه ، دوهيم ، لالند ، ميرسون ـ مذهبـا الانتقادية والمثالية الحديثة ـ المذهب الواقعي الجديد ـ هوسرل والمظهرية ـ نقـد القيم وفلسفة القيم : ماكس شيلر ـ القيمـة الفلـفيـة للعلوم الانسانية ولعلوم الطبيعة ـ التقلبات الحديثة للفكر العلمي ـ اهمية هذه التقلبات

ظهرت ، في نهاية القرن التاسع عشر ، الثقافة العقلية وكأنهـا تواجه ، في كل مكان ، كل ما يقيّم ، بنظر الانسان، ثمن الحياة الحقيقية الملموسة. وتوصل نشاط العقل الانتقادي ، الذي تخلى عن اهدافه الاجتماعيـة واثقاله العاطفية، الى انكار ذاته بذاته، وذلك بنكرانه الحرية الانسانية

وقيمة الحياة. وحاول القرن العشرون ايجاد معنى للقيم الانسانية وحل الصراع القائم بين العقل والحياة. فتآليف برغسون مثلا تعرض حلا يحوز شروط الفكر الفلسفي.

لقد اقتفى برغسون آثار اتبـاع المذهب الروحي الفرنسيين[1] فأعاد وصف الاختبار الباطني وعرّاه من التراكيب المصطنعة التي تضيفها عليـه عاداتنا اللغوية وعاداتنا العلمية وجعل من هذا الوصف نفسه شرحاً مقنعاً: ان ما يخدعنا، حتى في تحليلنـا لذاتنـا، هي الصور الفضائية Métaphores Spatiales . والضلال الاكبر الذي كانت الفلسفة ضحيته، هو اعتبار التجديد الذي يبنيه العقل حقيقة، هذا التجديد الذي يؤلف المتواصل مما هو متقطع والمتتابع مما هو متعاقب، على الطريقة السينمائية.

ولم يشرح برغسون ضلالات الفلسفة فقط بل اشار ايضاً الى الطريقة التي تخلصنا منها؛ وهي ان يُجبر الفكر على ان يعود القهقرى ليمر في تيار عاداته النفعية والآلية والهندسية. وهكذا يتضح لنا ان الحدس البرغسوني ليس ابداً ملكة سامية مجانية وغامضة بل، بالعكس، نـداء للتفكير. ان مجرد قلب الفكرة رأساً على عقب هو، اذا

(١) وخاصة مين دي بيران الذي احتفظ بأفكاره كل من رفيسون ولاشولييه واميل بوترو .

استطعنا القول ، بمثابة ان نفكر مرتين . انه امتلاك آلية عاداتنا العقلية امتلاكاً كلياً بواسطة الاستقصاء العلمي بغية التفتيش ، فيما بعد ، عن معنى تقسيمها .

تتحدد طبيعة الحدس البرغسوني بفضل تطبيق الطريقة الحدسية على معضلة القرن العشرين الفلسفية اي على الصراع القائم بين العقل والحياة .

فالتطور ، كما يشرحه فلسفياً برغسون ، يبين لنا ان العقل الانساني ليس ابداً اداة للتأمل ولكن اداة تطبيقية وصفة مميزة للحياة . والسبيلان الكبيران اللذان اختارتهما الحياة لتعبر عن ذاتها[1] هما الغريزة من جهة والعقل من جهة اخرى .

وتقوم في العقل الانساني مأساة من جراء صراع بين حركة تصعيد نحو اشكال سامية وبين حركة تجمّد في اشكال مادية، ولذا نرى العقل محاطاً باطار من الحدس ؛ ولذا ايضاً نرى ان حياة المجتمعات ، الاخلاقية والدينية، ليست سوى سلسلة من صراعات كهذه قائمة بين ثبات

(١) « ينتهي خط الغريزة عند المجتمعات الثابتة والكاملة اي مجتمعات الحشرات وينتهي خط العقل عند المجتمعات الانسانية المتقلبة غير الكاملة والتي ما برحت منفتحة على الوثبة الحياتية » . اميل برييه تاريخ الفلسفة الجزء الاول والرابع ، صفحة ١٠٣٢ .

النفوس المغلقة او الاديان المغلقة وبين الحركة الصوفية ، حركة النفوس المنفتحة على التقدم الروحي . وان ما يشيع كل هذا التنوع في الاشياء انما هو خفقة روحية شبيهة بحركة حياتنا النفسانية ، انه توتر او تراخي « دوام » ما[1]. اما الله ، قمة حقيقة الاشياء ، فهو الدوام المتجمع تجمعاً كاملا ، انه دوام العقل الازلي الخلاق .

اما نتيجة فكرة برغسون فقد كانت تحرير العقلية الفلسفية تحريراً حقيقياً. وظهر تأثير برغسون المباشر وغير المباشر جلياً في فلسفة القرن العشرين كلها . وقد التحق به مفكرون امثال ج . سكوت ، وجاك شوفالييه ، وادوار لوروا . واستفادت فلسفات العمل ، فلسفات موريس بلونديل ، وب . لابرتونيير وفلسفة وليام جيمس البراغماتية[2] مباشرة او بطريقة غير مباشرة ، من هذه الفلسفة ، كما ان الفريد فوبيه وجول لانيو

---

(١) «فالشيء ذاته الذي يتبعثر في المادة بواسطة ملايين الارتجاجات في الدقيقة هو ، بالنسبة للعقل البشري ، الاحساس بضوء السوديوم ، هذا الضوء الاصفر » اميل بربيه ـ تاريخ الفلسفة صفحة ١٠٣٣ .

(٢) ترى البراغماتية ان صدق معارفنا لا يتميز عن الفعل او عن مجموعة الافعال التي يفترضها اكتشاف هذه الافعال . ان فلسفة « العمل » اي فلسفة التناقض بين ما نستطيع وما نريد تشرح القلق الانساني ولكنها لا توحد بين الحقيقة والوضعية التطبيقية .

قد اقتبسا ، هما ايضاً ، وبطرق متنوعة ، تقاليد المذهب الروحي الفرنسي .

وانتشرت حركة نقد العلوم التي بعثها كورنو، وذلك بفضل تآليف هنري بوانكاريه العلمية والفلسفية وبفضل تآليف دوهيم العلمية والفلسفية والتاريخية، ولم تتوقف منذ ذلك الحين بل استمرت حتى ايامنا هذه .

وكان نقد تطورية سبنسر الذي قام به اندريه لالند نقطة انطلاق لتقويم اعوجاج القيم العقلية . فالانتقال مما هو متجانس الى مـــا هو غير متجانس ليس سوى وجه من وجوه التطور،انه منوط بالمبدأ المناقض« مبدأ التفكك

Principe de Dissolution ou d'Assimilation

أو التمثل» هذا المبدأ الذي لنتيجته دائماً، ميزة التفوق[1].

ان مبدأ التمثل Assimilation يسيطر على التمييـــز ويستجيب للحاجة الاساسية ، حاجة كل نشاط عقلي ، هذه الحاجة التي وجدها ميرسون تعمل في ميدان النشاط العلمـي .

اما في المانيا فقد كانت حركة نقد العلوم وحركة نقد المعرفة ، بادىء ذي بدء ، مجرّد دراسة عميقـــة لفكرة

(١) كما يوضح علم الفيزياء تحت اسم « مبــدأ كورنو » للتطور الترموديناميكي او الزخم الحراري .

كنت . وقـد انشأ اشهر ممثلي هـذه الحركة مدرسة ماربورغ (كوهين ـ ناتورب) والمدرسة البارواز يـة (وندلباند ـ ريكر ـ ترولتس) . اما سيميل وفولكلت فقد قاوما هذه الحركة بواسطة وضعية « نسبية » .

امـا الوحدة التي جمعت في فرنسا ، بـين المذهب النقدي والمذهب المثالي ، فقد كانت من اعمال هاملين ، الذي كان اقرب الى رونوفيه وهيغل وبرانشفيك ، واكثر امانة لفكرة لانيو وسبينوزا . واصبح هيغل ، بالنسبـة للمثالية الايطالية، وبفضل كروس وجنتيل واغلبية تنوّعات المثالية الانكلوسكسونية ، مورد وحي .

وتعتقد الواقعية المستحدثة ان كل علاقة ليست سوى علاقة « خارجية » ، وان المعرفة ذاتهـا ليست سوى علاقة من هذا النوع[1] . اما في المانيا فقد زادت الواقعية الفينومينولوجية ، اي المظهرية التي خلّدها هوسرل في هـذا التناقض القائم بين ما هو ، بحصر المعنى ، نفساني وبين مـا هو ، في فكرنا ، منطقي بحصر المعنى . ويقود

---

(١) وتعتقد الواقعية المستحدثة ، كما تعتقد عامـة الشعب ، ان كون الشيء معروفاً لا يغير في جوهر الشيء المعروف ، وقد خلد كل من راسل والكسندر هـذا الاتجاه ، الاول في المنطق ، والثاني في الاخلاق .

هـذا التحليل الى تعميم مفهوم الشيء . والشيء بنظر هوسرل هو الذي يبقى شبيهاً بذاته تعداداً ، وذلك من خلال ظهورات متعـددة في الوجدان . ومفهوم الشيء يتخطى اذاً بكثير المفهوم الذي نستعمله فيه عادة والذي يكاد ينحصر فقط في اشياء العالم المحسوس .

واتى ماكس شيلر فنقل النظرية المظهرية الى حقل القيم . فمبـادىء تقييماتنا الاخلاقية او الدينية ، هـذه المبادىء التي نربطها عادة بالشعور او الصدف التاريخية ، تحمل ، بنظر شيلر ، في تنوع ظاهراتهـا ، هذه الميزة العددية ، ميزة الذاتية حيث ترى المظهرية رمز شيء ما او رمز جوهرها . فالمستحسن والمقدس مثلا مستقلان عن العـامل النفساني الذي يشعر بهما ، ومستقلان ايضاً عن رغباته[1] .

وتحت ضغط تطور المثالية والواقعية والمظهرية ، بدأ في القرن العشرين ، الشعور بالارتبـاك في معضلة القيم

---

(١) النزعة المظهرية التي يتصل بها مارتين هيدغر ايضاً هي ميزة وجه من وجوه الفكر المعاصر ، هذا الفكر الذي تقترب ميوله احياناً من واقعية الفلسفة الكاثوليكية التي تحمل خاصة طابع المذهب الاكويني المستحدث وذلك في مؤلفات سرتيلانج ولاكرنج وغاريكو ومارشال . اما فسلفة هيدغر فانها تقودنا نحو الطابع الوجودي الملحد .

يتبلور شيئاً فشيئاً [1]. ويجب انلا نفهم بالقيمة ثمن شيء ما ولكن المبدأ ذاته الذي يسمح لنا بان نقيّم هذا الشيء وبان نعطيه ثمناً . القيم هي كل مايبني لنا احكامنا الاخلاقية والفنية والدينية . وكما اكتشف الرومـــان قيمة الحقوق هكذا اكتشفت المسيحية قيمة الاحسان . ان ميل عصرنا العام يكاد ينحصر في التفتيش عن اصل القيمة بعيداً عن الحاجة او الرغبة . والفلسفة الالمانية ، كما الفيناهـــا في مؤلفات ماكس شيلر وكما سنراها في مؤلفات نيقولاي هارتمن ، تعتبر القيم وكأنها اشياء مثالية شبيهة بالمثـــل الافلاطونية المستقلة عن تفكيرنا ورغباتنا .

ان اتجـــاه تحليل كهذا من شأنه ان يبرز ميزات وابتكارات قيمنا ولكن اعتبار هـــذه القيم مطلقة يجعل تدخلها وظهورها بين الناس سراً مغلقاً ويعرضها لخطر ملاشاة واقعيتها لان المطلق غير قابل للتقييم .

ويتفق هذا الميل الفلسفي اتفاقاً رائعاً مع اتجاه نظرياتنا المنطقية والعلمية الاكثر لطافة .

اما اكبر ابتكار للقرن العشرين فيكمن في « القيمة » الفلسفية البديهية التي تأخذها العلوم . ولقد تغلغل هـــذا

---

(١) ابرزت هذا الارتبـــاك تآليف سبنكلر او كلاجز وشرحته تآليف كايزرلنغ .

التبديل اولا بواسطة انتشار اصطلاحات علوم القرن التاسع عشر انتشاراً رزيناً . وكان القرن التاسع عشر قد رسم الخطوط الاولى لانتشار العلوم الانسانية انتشاراً جباراً ، غير ان القرن العشرين حوّل هذا الرسم الى علم معين في كل ميدان . ونتج عن ذلك سلسلة من النظريات الايجابية عن الانسان. وتتأتى هذه النظريات من الفلسفة ولكنها، وقد بدأت تُستنتج بقدر الممكن من افتراضات فلسفية ، فرضت بالعكس دلالات الاختبار على الفلسفة . واضحى علم اجتماع اوغست كونت ، في القرن العشرين، ميداناً للتحليل محدوداً بمحض الارادة[1].

اما تأثير مناهج علم النفس ، فقد كان على ما نعتقد، اكثر اهمية . وقد كان اوغست كونت ، في هذا الميدان ايضاً، مبتكراً،وخاصة بمقابلته القياسية بين حالتي الصحة والمرض . وقد افاد الفيلسوف افادة مباشرة ، الصراعُ القائم بين مختلف مناهج علم النفس ، والصراع القائم بين مناهج علم النفس ومناهج علم الاجتماع[2].

اما فيما يختص بنتائج علم النفس،مهما كانت هذه النتائج

---

(١) واصبحت اسماء تارد ودركيهم رمزاً لانتشار هو من الاتساع بمكان لايتيح لنا ايجازه. وكذلك في علم النفس فهناك ريبو ودوماس ودي لاكروا وجانيه وبيرون وفرويد .

(٢) كما اوضح ذلك دانيال أسرتيه .

محصورة ، فان رجوعها الى نظريتنـــا في الطبيعة ، كان امراً مفروغاً منه . ونجد في هذا التراث - تراث القرن التاسع عشر - جميع العلوم التاريخية ، والعلوم المتصلة بها مباشرة[١] كتاريخ الفلسفة ، او غير مباشرة كتـــاريخ العلوم[٢] وتاريخ الاديان. وقد قامت جميع هذه العلوم، كما لو كان قضاء محتوماً ، بتبديل طريقة طرح المعضلات . وكان على الفلسفة الخالصة ان تهتم كل الاهتمام بهذه الحركة الجبارة التي تخطت حدود درسنا . والحق يقال ان العقلية العلمية كانت قدتغلغلت في ثقافة القرن التاسع عشر والقرن العشرين لدرجة انه اصبح من الصعب على الفلاسفة تجاهل تطور العلوم الانسانية . وكان على الفيلسوف ، بالنسبة الى ادوات هذه العلوم الجبارة ، وبالنسبة الى فاعلية عملهـــا الجماعي ، ان يقوم بعمل فنان فردي ؛ فالمعرفة ستسبقه بسرعة فائقة اذا لم يكن متخصصاً بطريقة ما في التاريخ وعلم الاجتماع او علم النفس . ونتج عن ذلك خطر كبير على الفلسفة نفسها، خطر الغرق في العمل الشاسع او خطر

---

(١) ففي فرنسا اصبح من الصعب فصل مؤلفات كمؤلفات اميل برييه وجان لابرت وريفو وروبين عن الفلسفة ذاتها .

(٢) وليست مؤلفات بول تنيري وبيير دوهيم وابيل ري ورينه برثلو سوى دليل عل صحة هذا القول .

الخلط بين صعيد الوقائع وصعيد القيم . وضغطت هذه المناسبات بقوة على تطور الفلسفة في القرن العشرين وتضخمت نتائج هذه المناسبات فجأة بسبب ثورة قامت في علوم الطبيعة وفي علوم العقلية الجديدة التي نتجت عنها[1] .

لقد نتج للفلسفة نتائج بالغة الثقل بسبب الفرق الشاسع

---

(١) منذ عشرين سنة والتقدم الاختباري في العلوم الفيزيائية يتطلب من الناحية النظرية توسعاً صعباً جداً وغير مرتقب بتاتاً . ولذا اضطر العلماء الى الاستغناء عن اكثرية المبادىء التقليدية التي كان يعتبرها القرن التاسع عشر ميزة العقل الخالد الكلي . لقد وجدت الفيزياء الحديثة نفسها مضطرة الى الاستعاضة عن استمرار الحوادث ، الذي كان يرى فيه القرن الماضي ضرورة عقلية ، بتقطع اصلي يكمن في اعماق الاشياء . وكذلك العلم فقد كان جبرياً في القرن الماضي اي انه كان يفترض علاقة متينة بين كل علة وكل مسبب وبين حالة الاشياء في برهة من الزمن وبين حالتها في البرهة التي تليها مباشرة . اما علمنا المعاصر فانه بالعكس مضطر الى ان يفترض وجود لا جبرية في اعماق الاشياء ؛ وهذه اللاجبرية اصلية تلتصق بطبيعتها بالذات وليس بالمستطاع تنحيتها . كما وانها ليست افتراضاً غامضاً . انها الرقم الذي يحدد بقضاء محتوم دقة مقاييسنا . وبطريقة اعم نقول ان علم القرن التاسع عشر وفلسفته كانا يضعان في اساس معارفنا «نظريات» عن العقل البشري ميزة . اما علمنا المعاصر فانه يبني هيكله وهو يحذف هذه النظريات السابقة التي ليست في نظره سوى استباق لما سوف يأتي . وهكذا دخل المنطق في صلة مباشرة مع ردود فعل الاختبار .

بين قوتنا الاختبارية وموارد نظريات القرن التاسع عشر العلمية، والفلسفية . ولا يعني ذلك بنظر الفلسفة، انهـا مضطرة الى ان تجدد رأيهـا في الطبيعة كما يوحي بذلك التطور ومبـدأ كورنو او القوة الاشعاعيـة الفاعلة Radio Activité، بل يعني ان عليها ان تخضع لمنطق جديد في دراستها للمعرفة .

اما العلم الحديث فانه، بعمق مسائله وبالطريقة التي يفرضها على ذاته لأجل بحث هذه المسائل، مسوق، في الواقع، لا الى الاستقلال في حل ما يثير من معضلات فلسفية، بل في ان يحل ايضاً المعضلات الاساسية لكل فلسفة، اي طبيعة المنطق ووظيفته، وطبيعة المعرفة وقدرتها واخيراً طبيعة الفضاء والزمان وحدودهما .

اذ النتيجة الاولى لقيمة العلم الفلسفية الجديدة هي في ان تبرهن على ان لغة الفلسفة تختلف اختلافاً عظيماً [١] فأقل نقاش فلسفي يضطر كل واحد الى ان يحدد العهد العلمي الذي يطرح بالنسبة اليه اسئلته الخاصة. لكن المشكلة ليست مجرد مشكلة لغة، انها مشكلة قيم ايضاً : فهل العقل قيمة معصومة عن الخطأ وسامية أم ان عليـه ان يتطور

(١) وهذا ماتقول به الايجابية المستحدثة اي ايجابية مدرسة فيان .

تحت ضغط الحاجات العلمية ؟ وتشتد خطورة هذه المشكلة كلما عجز العلم عن حل المسائل، التي تمنعه مقاييسه اللغوية من طرحها ، بواسطة اللغة المتداولة بين النـــاس . فتبدو الفلسفة اذ ذاك وكأنها تذوب في العلم ويبدو العــلم وقد اصبح، بطريقة مباشرة واساسية ، فلسفياً . ولذا نجد بان الفلسفة تعرض ، في آن واحد ، استقلالية منهجها وقيمة موضوعها للضياع .

٣ ـ امكانات الفلسفة[1]

فاقـة العالم وازمـة العقل ـ ارث الفلاسفة ـ الحركات المعاصرة : الماركسية ، الوجودية ، الشخصانيـة ـ هيغل ونيتشه وكيركيكارد؛ العالم «الزائل» والعالم المهدد ـ تقنيات المادة وتقنيات الفكر ـ امكانات الفلاسفة ـ قيمة المذهب الفلسفي

لقد علّمنا تطور العقلية الغربية ان ازمـات هذا التطور يجب ان تكون خصبة ، ففلسفتنا وُلدت من الصراع المستمر الذي كان يعصف بالعالم اليوناني ، وتبيّن من عصر النهضة والقرن الثامن عشر وحروب اوروبـة الحديثـة ان ارث الفلاسفة ليس سوى ثمرة المجادلات الانسانية . فالقيم الانسانية تولد وتتأكد في خضم هـذا التمزق .

(١) ان التطور السريع الذي طرأ على الميول العصرية ، منذ الطبعة الاولى لهذا الكتيب ،قادت مؤلفه الى التوسع خاصة في الاقسام المتعلقة بهذا الفصل .

والذي جعـــل امكانات الفلسفة عرضة للشك ، في عصرنا هذا ، هو هذه الفاقة التي سيطرت على العالم والتي لم تحمل اي دواء لازمة الفكر . فلقد كان من المستحيل ان نقابل بين ثقافتنا وثقافة العصور السابقة دون ان نشعر شعوراً عميقاً بالقلق والارتباك . اذ ان عدم التوازن بدأ يزداد باستمرار بين القوة العلميـــة والتقنية التي تتميز بها اكتشافاتنا وبين فراغ معناها الانساني . ولقد عبّر عن عدم التوازن هذا ، وبطريقة ملموسة ، ذاك التبسيط الذي أضفي على مدنيـــة تولدت فيها ، مع ذلك ، ابتكارات عظيمة . وبدت تحاليلنا ، اذا ما قوبلت بمذاهب الامس الكبرى ،غنية احياناً بردود حكيمة عميقة ولكن مبعثرة[1] دائماً . ولقد تجنبت هـــذه التحاليل بالتحديـــد المسائل الحياتية التي اعترضت سبيل عصرنا .

والفلسفة ، بلا شـــك ، اقرب الى ان تكون شكلا لجواب من ان تكون مذهب معـــارف . انهـــا ، وهي المشدودة نحو الازل ، مجرد جواب رجل على همومه او مجتمع ما على حاجاته . غير ان علم العصر وفلسفته لم يجيبا على غصة الانسان ، ولا حتى على حاجات فكره .

---

(١) فيما يختص بالضرورة والمعنى المنهجي لهـــذا التبعثر راجع غاستون باشلار في كتابه « فلسفة اللا »

التيارات المعاصرة

ولكن ، في وجه هـــذا الفراغ ، فراغ الوجـــدان الفلسفي ، انتصبت بحق ثروة غريبة هي ثروة التيارات المعاصرة ، التيارات السياسية والفلسفية في آن واحـــد او الفلسفية والدينية .

ان اهم هـــذه التيارات بالنسبة للتأثير المباشر وغير المباشر الذي تركته،وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تابعتها هو التيار الماركسي .

ليس من الممكن ،كما يتبـــادر الى الذهن ، ان يستحيل هـــذا التيار ، بعد ان تجسّد تدريجياً منذ قرن في كل انواع الفكر والعمـــل ، الى مجموعة تعابـــيره السياسية والاقتصاديـــة والاجتماعيـــة . ان هذه التعابير تحتوي ، بطريقة من الصعب تجنبها ، على فروقات شاسعة في المستوى والنضج . ويتقولب مبـــدأ هذه التعابير المشترك ، بشمول كبير . فكارل ماركس هو الذي ابتدع هـــذه المادية الجدليه المتحدرة من تأملات

منهجية . واشترك انجلز ايضاً في هذا الابداع ، وتابع خلفاء ماركس وانجلز هذه المادية الجدلية المرتبطة ارتباطاً مباشراً بنتائج الثورة الاقتصادية والاجتماعية في القرنين التاسع عشر والعشرين. فالمادية الجدلية تفترض اذاً، قبل كل شيء، ارادة ثابتة تصر على عدم الفصل بين التأمل ، مهما بلغت درجة صعوبته وتجرده ، وبين النتائج التطبيقية التي تتحدر من هذا التأمل . والانسان كائن يحدد ذاته ويعرّفها بطريقة تدريجية ملموسة ، وعلى مر التاريخ ، بفضل اتساع تأثيره على الاشياء وبفضل تخطي ردود الفعل التي يبعثها هذا الجهد فيه وفي من حوله . فوحدة النظرية والتطبيق ، مع أولّية التطبيق ، مرتبطة اذا بحالة الانسان الاساسية . وعلينا ان نعتبر مبدئياً ، ان الطبيعة موجودة خارج وجداننا او اذا أردنا « ان العالم سابق ، تاريخياً ، للفكر » . ومعنى هذا التأكيد منوط ، في كل مناسبة ، بالمعطيات العلمية والاختبارية التي بين ايدينا[1] . ولكنه ،

---

(١) فماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون مثلا لا يعرضون ، في اغلب الاحيان، من النزعة المادية سوى مقاربة مجردة بعيدة جداً، هي ايضاً ، عن المعنى الواقعي الملموس الذي ترتديه ، في العلم اللاحق وفي العمل الثوري ، وظيفة عقلية كهذه . ولم يعرض ماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون ما اشرنا اليه مع انهم فسروا بدقة ، في عصرهم ، الارادة العقلية التي تريد المادية ان تنشرها .

على كل حال، لا يمكن ان يتضاءل فقد وجدت الماركسية نفسها ، مع انها فلسفة عراك ، مضطرة لأن تشدد بقوة على اولية ما يقف « في صف المادة » بعكس كل شيء يدعي بانه قيمة مثالية او روحية . وحقائق كهـــذه ، لا يجوز ، بنظر الماركسية ، تجاهلها او احتقارها . ولكنها عندما تدعي هذه الحقائق انها « الاولى » و « المطلقة » فانها تصبح اذ ذاك موضوع شك أو ريب .

اما الحذر الاولي ، هذا « الحكم السابق » المنتصب في وجه كل خرافة من خرافات الروحانية، فانه يتصل اتصالا وثيقاً بالطريقة التي ظهرت بهـــا لكارل ماركس ، وهو يشرح ويتخطى هيغـــل وفورباخ ، عبوديات المدنية الصناعية . فمثال الانحطاط الذي جلبته هذه المدنية للناس اجمعين كان، في نظر ماركس، بمثابة انحراف Aliénation حقيقي في معناه الاقتصادي والحقوقي .

ان انحراف القيم الانسانية في النظام الرأسمالي لا يمثله فقط انحطاط العامل الذي تحول دوره الى دور آلة الانتاج ، بل يمثله ايضاً وفي نفس الوقت ، وعنـــد الرأسماليين انفسهم ، وبالنسبـــة للمجتمع باسره ، اخضاع الفكر لاضاليل معينة .

ولولا هذه الاضاليل لشعرنا بعبودية العامل او لرأيناها

على حقيقتها ، في حين انها تتخذ ، في الحيـــاة اليومية ، مظهر شرط اعتيادي عادل وحتى مقبول بحرية .

ويسعى التحليل التاريخي والاقتصادي والفلسفي الذي نجده في كتاب الرأسمال الى طرد هذا النوع من الضلال الذي يتضح فيه «انشقاق» جلي يصيب الكائن البشري .

هذا وقد استخدمت نظريـــة هيغل في الانحراف ، بمعناهـا الجدلي ، حركة تدريجية من النفي والتخطّي[1] . ووجدت هذه الحركة نفسهـــا ، حسب ماركس ، وفي آخر الامر، وقد نصّبها هيغل في « مطلق » الفكر (الذي هو آخر انحراف يستعيض عن عمل الانسانية المتواصل بضلال الفيلسوف ، « الفيلسوف الاخير »).

وعلينا، اذا اردنا العمل، ان ننكر وان نتخطى فكرة هيغل ذاتها : ان ننكرها بتوسيعنا حركتها الخلاقة الى ما وراء حدودها . وهكذا احال ماركس حركة هيغل الى اداة جدلية للعمل الثوري اي الى حركة واقعية ملموسة

(١) ان الصلة بـين الانحراف والتوثب الجدليين اي بـين النفي والتخطي ، المطبقين بالتـوالي ، على ما يؤلف ، في الحقيقة ، العنصر السابق في كل تحول تاريخي ، ان هذه الصلة قد اوضحها هيغل بطريقة نافذة حقاً في جدلية السيد والعبد ، وذلك في كتابه فينومينولوجيـــة الروح ــ الفصل الرابع المقطع الاول .

للنفـــي والتخطّي ، الى حركة شاملة للانتاج يحـــدد الانسان بواسطتها ذاته في مجال التاريخ[1] منطلقـــاً من الضغط الاولي ومنتهياً بتخطّي هذا الضغط رويداً رويداً.

وتحتوي طريقة كهذه ، بتطلبها المزدوج، اي بتطلبها الفعالية التطبيقية وبتطلبها الانفتاح على درس المادة درساً علمياً ، تحتوي ، مبدئياً ، على قوة لا متناهية في التجديد. غير انها تمتنع عن الصاق اي نعت بحقل الحياة الباطنيـــة وبحقل الثقافة الدينية وحتى بحقل الاخلاق التقليدية .

اما التفاؤل العقلي البديهي و « انسانية العمل » فانهما، في الواقع ، لا ينفصلان عن الجدلية المادية التي ينسجم تطبيقها الافرادي انسجاماً رائعاً (وذلك بفضل الثقة التي تظهرها في العمل الانساني وبفضل الاعتقاد الذي تفرضه في نظام محدد للعالم) مع كلية عفوية . وليس للاحاسيس التي تعكس الاشكال الاولى للانحراف او التي تُعـــدُّ

(١) قال انجلز : « اذا كانت الصلات الحقيقية القائمة بين الاشياء (حسب تعبير هيغل المثالي) قد قلبت رأساً على عقب فان مضمونها سوف يستمر ضمن نطاق الفلسفة » . وهكذا اوقف ماركس الجدلية على ساقيها من جديد ؛ كما اوضحت الجدلية المـــاركسية في تركيب الواقع كما في التطور التاريخي (الذي له ، بنظر الجدلية الماركسية ، واقعيته الكاملة) وحدة الاضداد والانتقال من الكم الى الكيف ومن الكيف الى الكم وتخطي النفي كبدأ اساسي للتقدم .

اشكال الوفاق الانساني المقبلة معنى سوى انها «هنيهات» نضج جدلي من المستحيل استباقه .

وتواجه هذه الحركة حركة اخرى وجودية . فحقل الحياة الفردية ذاته، والعالم الباطني الخاص بكل واحد منا هما هدف مختلف المدارس الوجودية التي لا تعبــأ ، من جهة اخرى ، بتعاليم العلم وتحديداته وطموحه . وتدعي هذه المدارس الوجودية ان هذه الدروس والتحديدات هي غريبة عن مصالح الفلسفة الاساسية .

وتهدف الوجودية الى حملنا من جديد على الاحتكاك بالوجود الحقيقي ، الوجود كما يجب ان يعيشه كل فرد منا . كما تهدف الى حملنا ايضاً على الاحتكاك ، كل على حدة، بالغصة المخبأة او المعترف بها،غصة الاهمال والموت وزوال الزمان. ولقد ناقض كيركيكارد ، بمطالبته بميزات الوجود الانساني الفريـــدة التي لا تتبدل ، « اطلاقية » مذهب هيغل العقلية[1].

---

(١) ان باستطاعة الوجودية ان تتخطى عصر كيركيكارد فتنتسب الى سلالة طويـــلة من المفكرين الدينيين المتحمسين امثـــال القديس اوغوسطينوس وباسكال ، وباستطاعتها ايضاً ان تفاخر بانها تتحدر من فيلسوف كمين دي بيران مثلا اشتهر بانه كان يتأثر كثيراً بصعوبة « الوجود » .

وليس تأمل الوجود المشبع «بالغصة» بنظر كيركيكارد كما بنظر باسكال ، سوى طريقة لعيش الايمان المسيحي عيشاً حقيقياً. وتتصل الوجودية المسيحية التي يمثلها اصدق تمثيل الفرنسي غبريال مارسيل بهذا النوع من الاختبار الديني[1].

ما وجه الوجودية الثاني، ذاك الذي يمتد من مارتين هيدغر حتى جان بول سارتر، فانه وجه الوجودية الملحدة الذي تتحد فيه اتحاداً متيناً خطرات هيغل ونيتشه بخطرات كيركيكارد .

ان هذا النوع من التفكير، وقد تعرى من كل حضور، وقد تخلى عن كل رجاء الهي ، يضعنا ، دون نداء ممكن، وجهاً لوجه امام العدم، « القرار الذي ليس له قرار » ، عدم طبيعتنا واختبارنا . ومع ذلك فان هذا النوع من التفكير ، الذي يهتم ، في الظاهر ، اهتماماً كبيراً بحرية الوجودات الانسانية وحقيقتها ، انما يستند الى مأساة حالتنا لكي يعلمنا ان نتخطاها دون هوادة. وبهذا تأكدت،

---

(١) وذلك رغم جميع الاختلافات التي يمكن ان تظهر بين تحاليل ياسبرس المستقلة وبين تأملات سولوفياف وغيستوف وبرديابيف او لاهوت كارل بارث الجدلي .

لاحرى بُنيت ، - .. ، فلسفة للعمـــل « المصمم » جديدة ، بغية املاء هذا الفراغ الذي يملأ كياننا والذي استعصى على الفلسفة .

ان الموجة الحالية ، موجة هذه المذاهب التي عمّمت على اوسع نطاق فكرة « عدمنـــا » وفكرة لا معنى العالم ، وفكرة « اليأس من الوجـــود » ؛ ان هذه الموجة تستجيب ، في جزء كبير منها بلا شك ، للهلع الغريب المستولي على الانسان الحديث امام ازمات المدنية المفجعة ، كما تستجيب ايضاً لتقطع عاداتنـــا النفسانية تحت وطأة ابتكاراتنا الاجتماعية والاقتصادية . اما جذور هـــذه المذاهب فانها تغور عميقاً في تاريخ الحساسية الانسانية . امـــا معناها العقلي فهم ايضاً ، ليس فقط كرمز اشمئزاز او شعور تجاه العقلانية والعلم ولكن كطريقة في البحث الفلسفي ذات « ابعاده » جديدة .

واتت الحركة الشخصانية المتحدرة ، عند النخبـــة الفكرية الغربية ، من رغبة في الفهم وفي تخطي الانهيار السياسي والاخلاقي في القرن العشرين ، فكانت شكلا من هذا التجديد اقل عنفاً واقل طموحاً وشعبية ولكن ، ربما ، اكثر فائدة في النهاية . وليست الحركة الشخصانية مذهباً

ولكن « تصوراً » او « منهجاً » او « استلزاماً »[1]

ويعتقد اتباع هـــذه الحركة ان من الممكن اجراء عملية جراحية لاوربا ، في القرن العشرين ، دون تشويه وجهها . ويعتقدون ايضاً ان باستطاعتنا ان لا «نتخطى» الا الشيء الذي قد « تفهمناه » جيداً .

لكن علينا، لكي نعوّض الهزال الذي اصاب المثالية، ان نعير الماركسية[2] اهتمامنا فنعالجها . غـــير انه يتوجب علينا اذ ذاك ان نتخطى المادية، وان نتخطاها حقيقة، اي بواسطة الباطن (وبعد انخراط العقل انخراطاً حقيقياً في الصراع الانساني)، وذلك بقدر ما تريد المادية تجاهل قيم الانسان الباطني واناطتها بالانسان الخارجي .

اما مذهب الفردية Individualisme فانـــه ، بالعكس ، صورة محتضرة لمدنيـــة متلاشية . وعلى مبدأ

---

(١) راجع عمانوئيل مونييه في كتابه : ما هو المذهب الشخصاني لدار نشر سويل ، سنة ١٩٤٧ . صفحة ١٠١ . ولم يكن هـــذا المذهب الذي دار في فلك مجلة الفكر منذ عام ١٩٣٢ سوى نتاج ازمة عام ١٩٢٩ العالمية .

(٢) فالمادية والجماعية Collectivisme طريقتان فظتان لتذكيرنا، بواسطة الاشياء ، وبواسطة الغير اكثر مما بواسطة الانكماش المنعزل ، باننا اناس بين الاشياء واناس بين الناس .

« اتصال الوجدانيات » اي الوجودات ان يطارده وينفيه منذ البدء .

وهنا يتضح بكثير من الدقة العقلية الواجبان اللذان حُتم على بعض الوجدانيات الدينية التوفيق بينهما وهما : القبول بعالم يزداد اتحاده اكثر فأكثر ويميل لان يجتمع في جماعات كبيرة متجانسة ، والارادة المزدوجة في بعث حياة باطنية في هذا العالم ، تكون اكثرة حدة ، وبمثابة اختبار اقرب الى تصعيد الانسان نحو ذاته ، واقرب الى القيمة اللامتناهية لكل حياة شخصية[1] .

ومما لا شك فيه اننا ، في هذه الانواع من التفكير ، نجد ان الخطر كبير في ان نخلط بين الصعوبات التي يجب ان تُذلل وبين حلولها . والخطر كبير ايضاً اذا ما انزلقنا من « التوحيد الى البلبلة » ومن « المجهود الجدلي الى الكسل الاختياري » . فالوضوح يُقترح اذاً على انه الفضيلة الضرورية « لاسلوب » الحياة ولاسلوب التفكير الشخصاني الذي لعب دوراً هاماً في يقظة عصرنا الفلسفية.

---

(١) وهذا هو محور جميع الاتجاهات التي ظهرت حتى اليوم ، بابتكار وجرأة مدهشين ، في الأفكار العلمية والابحاث الدينية او الفلسفية التي قام بها تايار دي شاردن.

والحق يقـــال ان الجدة العظيمة التي تميز السنوات الحالية ليست في ظهور مذهب افكار موجّهة ولكن في تأكيد احساس ارهف باهداف الفلسفة .

فوسواس الانحراف بجميع اشكاله[1] وارادة امتلاك حقيقة الكائن ، هذه الارادة المتوترة حتى المحـــال غير المعقول، ينضمان الى غصة معاصرينا الكبرى ، المحصورين بين اشكال المذهب الفردي التقليدي المتصلبة ، وبـــين تقدم المستلزمات الجماعية الجديدة الغامض . امـــا ارادة القوة فقد واصلت ، امام ازمة القيم ، استباقـــات نيتشه المرعبة وعقِبَ تلك الاحاسيس التي شعر بها العقل بما سيحدث ، بديهياتٌ مفجعة . فالعـالم المحصور ، هـــذا العالم « الزائل » الذي يقع تحت نظريات القرن التـــاسع عشر ، وخاصة تحت تركيب اوغست كونت ، والذي باركه بول فاليري ، هذا العالم اصبح فيما بعد اختبـــاراً يومياً شاقاً .

ومن المحتمل ــ كما نعـــلم ــ ان يضمحل فجأة هذا العالم الزائل ، هذا العالم المهدد ، بواسطة آلات الدمار . ان قيمة هذا الدمار تتخذ ، كما قال حديثاً هيدغر، شكل

---

(١) ومن المدهش ان تؤلف هـــذه التيارات الفلسفية الكبرى ، كالماركسية ، في بعض النواحي ، تفسيراً ضخماً لجدلية السيد والعبد .

قيمة « ميتافيزيائية مباشرة » .

ولقداعطت هذه الحالة الفلسفةَ امكاناتلم تكن هذه الاخيرة لتأمل في الحصول عليها لانها ، اي هذه الحالة ، كانت قد قابلت بقسوة بينالانسانية وحدودها الخاصة. واخذت الوظيفة الفلسفية، بعد ان بدت وكأن العلم قطعها عن سبل نموها، معنى جديداً وقيمةملحة: فتقاعسها ليس سوىتقاعس الانسانامام مصيره[1]. ولنا، علىالارجح، ان نختار بين التقدم والانعدام ؛ وهذا الخيار يفترض تجديداً كاملا لتصاميمنا الاخلاقية والعقلية ، انه يتطلب مقاومة وخلقاً باستطاعة الفلسفة وحدها تهيئتهما فينا .

وعلينا ، اذا اردنا القيام بواجب هذه الرسالة ، ان نلطّف الاسلوب البنّاء ، اسلوب مذاهب الامس . فقد اصبح العالم والانسان كثيري التعقيد، يشوبهما لغز مغلق . ولكن اذا كان قد ولىعهد تقليدالفلسفات الكبرى الشكلي فاننا ما زلنا بحاجة الى تراثها. وباستطاعة الانسان ان يجد فيها ، رغم ثوزاته ، معنى نظام سامٍ ، وحب العلوم

(١) وبفضل هذه الاسباب جميعهاوخاصة بفضل الحركات السياسية والدينية الجديدة المباشر وغير المباشر نما نداء الافكار الفتية الى الفلسفة دون توقف . وهكذا ارتفعت ، بفضل المزاحمة العقلية والاجتماعية ، متطلبات ثقافة الفلاسفة « التقنية » .

العقلية واستقلال الحكم . ويبقى الفرد ، في نهاية المطاف، مع كل ضعفه، الاداة المفضلة لتقلباتنا الفلسفية. ويفترض الانتشار الجماعي ارثاً باستطاعة الفلاسفة وحدهم نشره . فعلينا اذا ان نفتح امام كل واحد منـــا موارد الحياة المبتكرة . وعلينا ان نقرّب وان نوضح فيما بيننـــا نداء الحكمة .

واذا اعتبرنا الفلسفة هكذا ، اي كشكل خاص للثقافة الانسانية وسيط بين اختبار القيم الدينية التقليدي ، وبين انتشار الثقافة التقنية المتزايد ، فان باستطاعتها حينئذ ان تسبب ولادة نوع من « الفن » ، فن التجديد الروحي . وستكتشف الفلسفة ، بين الانسان والمعرفـــة الانسانية ، بين لغة الجسد ولغات العلوم التي يزداد تجريدها يوماً بعد يوم ، وبين « يومية » الوجود وآلامه، ليس انشقاقات، ولكن تناسباً في التسلسل ، في الاسلوب وفي العمل .

وتعوّض الفلسفة بتحريرها ، بهذه الطريقة ، ثروات باطنية جديدة ، مفعول الآلية التي هي قوة تمهيد نفساني . انها تعيد حينئذ لجميع الناس القدرة على التعبير عن آرائهم والحق في فرض وجـــود عواطفهم على سير الفكر والاشياء .

فهرس

صفحة

مقدمة ٧

الفصل الاول

الاصول ١٢

الفصل الثاني

١ ـ الفلسفة اليونانية من الخرافة الى الفلسفة ٢٢

٢ ـ المنهج في الفلسفة ٣٩

٣ ـ مواضيع الحياة الروحية الكبرى ٥٦

الفصل الثالث · نهضة القرون الوسطى

١ ـ المذهب الانساني والايمان ٦٩

٢ ـ وحدة القرون الوسطى ٧٧

٣ ـ من عقلية القرون الوسطى الى العلم الحديث ٨٥

صفحة

الفصل الرابع : الفلسفة الحديثة

١ ــ العقل ٩٣
٢ ــ النقد ١٢٤
٣ ــ المذاهب ١٤٤

الفصل الخامس : الفكر المعاصر

١ ــ خسوف القرن التاسع عشر ١٦٧
٢ ــ قيم عصرنا ١٧٥
٣ ــ امكانات الفلسفة ١٨٨

٦٠/٥/٢٣

زدني علماً

- الاخفاق / جان لاكروا (١٨) . . . .
- الأخلاق والحياة الاقتصادية / فرنسوا سلييه (١٢٦) . . .
- الذين يحضرون ثيابهم / هاني الزعبي (١٠١) . . . .
- الانسان ذلك المعلوم / الدكتور عادل العوا (١٩) . . . .
- الانسان المتمرد / البير كامو (٥٥) . . . .
- اينشتين / الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا (١٧٠) . . .
- باسكال / اندريه كريسون (٣٣) . . . .
- برغسون / اندريه كريسون (١٢) . . . .
- البنيوية / جان بياجه (١٥٤) . . . .
- تاريخ العرقية / جان بوارييه (٧٥) . . . .
- تأملات ميتافيزيقية / رنيه ديكارت (١٤) . . . .
- تقريظ الفلسفة / ميرلو بونتي (١٧٥) . . . .
- تيار دوشاردان / جان كارلس (٥٦) . . . .
- الثقافة الفردية وثقافة الجمهور / لويس دوللو (١٠٩) . .
- الجمالية الفوضوية / اندريه رستسلر (٧) . . . .
- الجمالية الماركسية / هنري آرفون (٩١) . . . .
- حلول فلسفية / عبد الجبار الوائلي (١٢٣) . . . .
- حوار الحضارات / روجه غارودي (١) . . . .

- الخطوط الأولى لفلسفة ملموسة / غبريال مارسيل (٨٤)
- ديكارت والعقلانية / جنفياف روديس لويس (٦٣) . . .
- روسو / اندريه كريسون (٢٦) . . . .
- طبيعة الميتافيزيقا / جماعة من الفلاسفة الانكليز (١٧٨)
- عظمة الفلسفة / كارل ياسبرس (٨٨) . . . .
- العقل والنفس والروح / عبد الجبار الوائلي (١٦٢) . . .
- علم الجمال / دني هويسمان (٥١) . . . .
- الفكر العربي / محمد اركون (١٧٧) . . . .
- الفكر الفرنسي المعاصر / ادوار موروسير (٩) . . . .
- الفوضوية / هنري آرفون (١٩٦) . . . .
- فلاسفة انسانيون / كارل ياسبرس (٩٥) . . . .
- الفلسفات الكبرى / بيار دوكاسيه (٤١) . . . .
- فلسفة التربية / اوليفيه ريبول (٥٣) . . . .
- فلسفة العمل / هنري آرفون (٤٩) . . . .
- الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر / جان فال (٣٠)
- فلسفة القانون / هنري باتيفول (١٣٤) . . . .
- الفلسفة والتقنيات / جان ماري اوزياس (٩٣) . . . . .
- فولتير / اندريه كريسون (١٨٦) . . . .
- قيمة التاريخ / جوزف هورس (٧٦) . . . .
- الكلام / جورج غوسدورف (١٠٧) . . . .
- كيركيغارد/ بيار مسنار (٥٨) . . . .
- اللحظة العدمية المتعالية / الدكتور محمد الزايد (٩٠) . .

صدر هذا الكتاب بالفرنسية تحت عنوان :

Les Grandes Philosophies par Pierrre Ducassé
Coll. Que Sais-je ? - presses Universitaire de France

زدني علماً

- ديكارت والعقلانية / جنفياف روديس لويس (٦٣)
- روسو / اندريه كريسون (٢٦)
- طبيعة الميتافيزيقا / جماعة من الفلاسفة
- عظمة الفلسفة / كارل ياسبرس
- العقل والنفس والرو / عبد ا
- علم الجمال / دني هو ٥١١
- الفكر العربي / محمد اركو
- الفكر الفرنسي المعاصر / ادوار موروسير (٦)
- الفوضوية / هنري آرفون (١٩٦)
- فلاسفة انسانيون / كارل ياسبرس (٩٥)
- الفلسفات الكبرى / بيار دوكاسيه (٤١)
- فلسفة التربية / اوليفيه ريبول (٥٣)
- فلسفة العمل / هنري آرفون (٤٩)
- الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر / جان فا
- فلسفة القانون / هنري باتيفول (١٣٤)
- الفلسفة والتقنيات / جان ماري اوزياس (٩٣)
- فولتير / اندريه كريسون (١٨٦)
- قيمة التاريخ / جوزف هورس (٧٦)
- الكلام / جورج غوسدورف (١٠٧)
- كيركيغارد / بيار مسنار (٥٨)
- اللحظة العدمية المتعالية / الدكتور محمد الزايد (١٠)


Bibliotheca Alexandrina
0351188